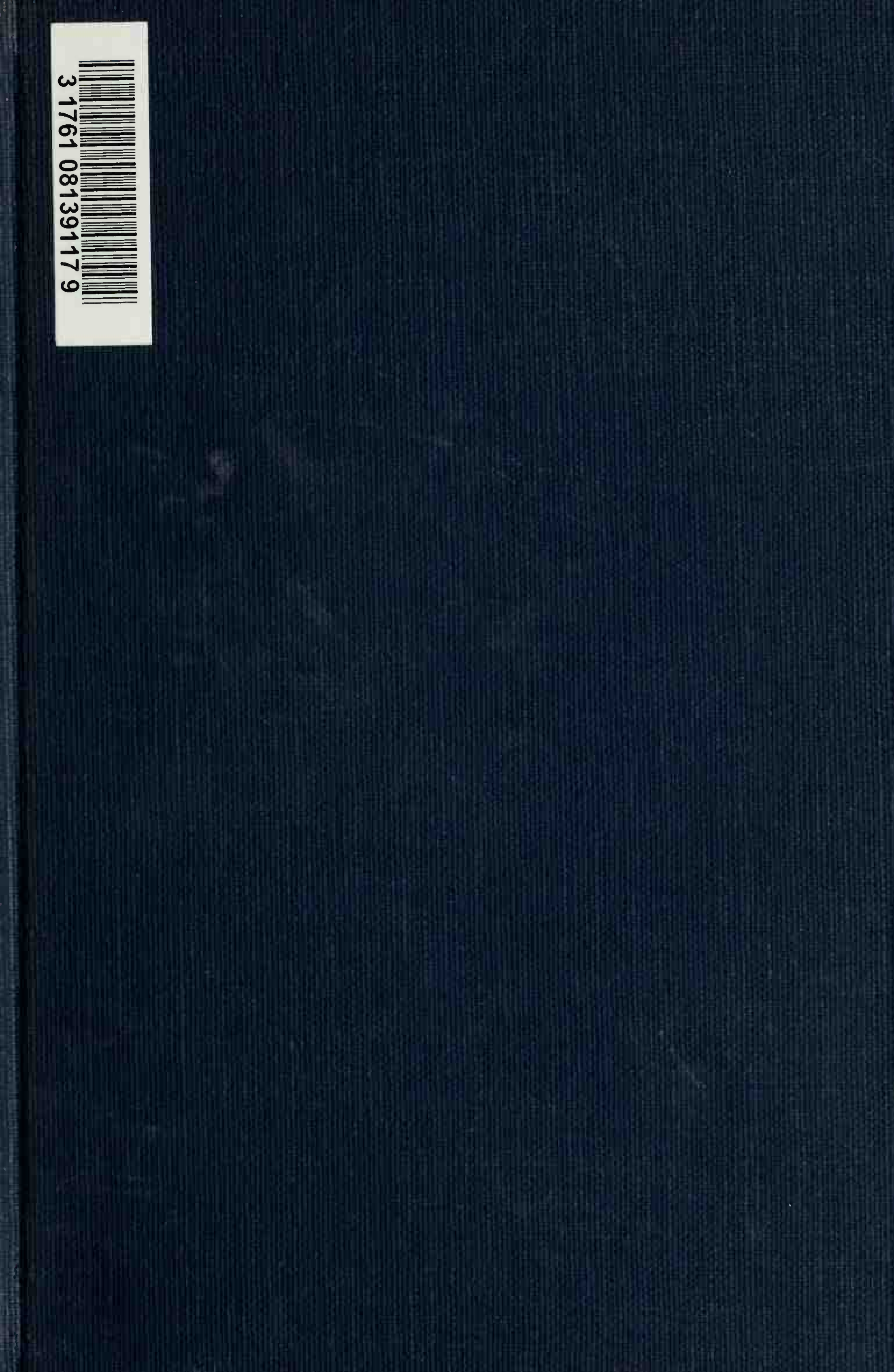
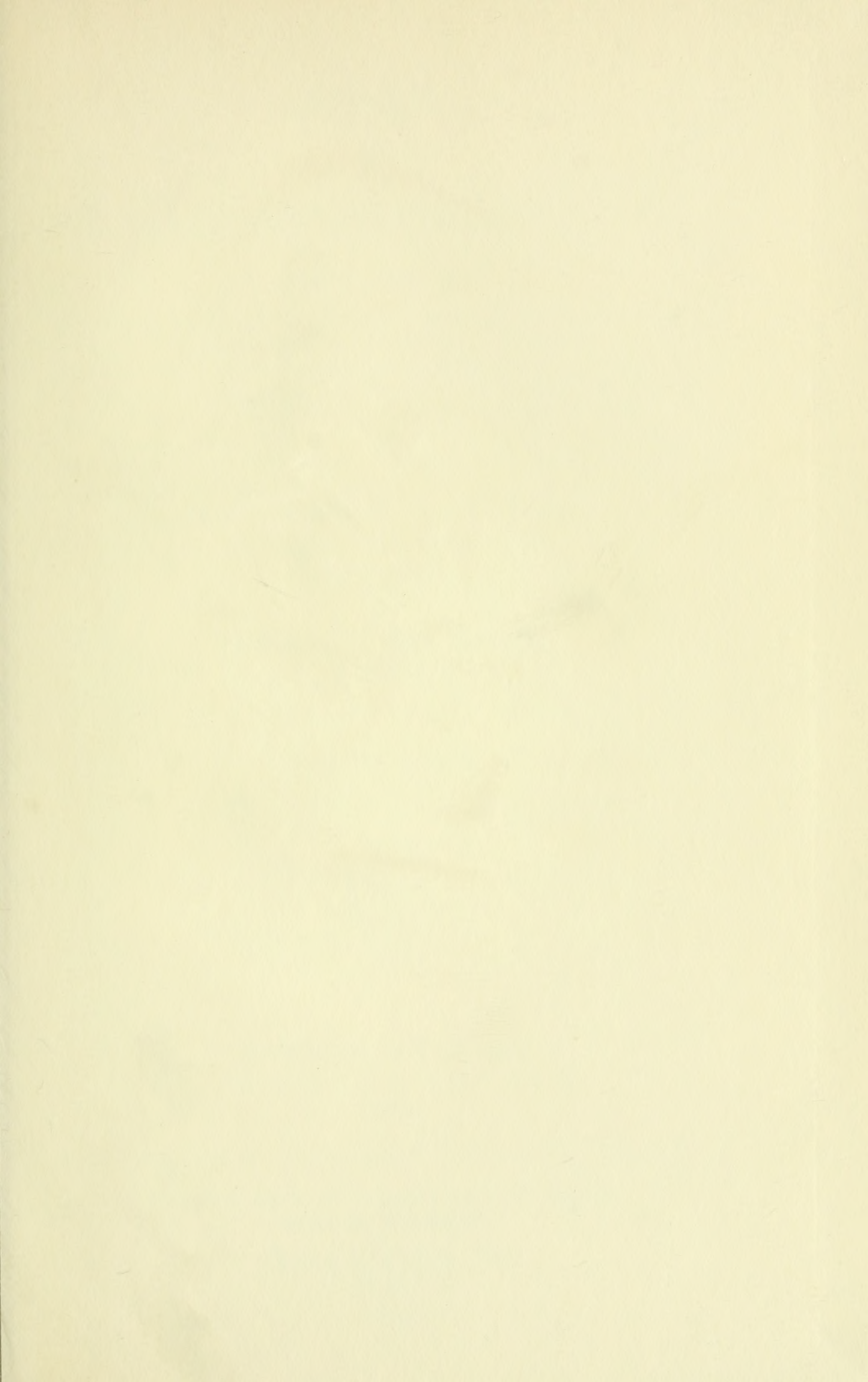
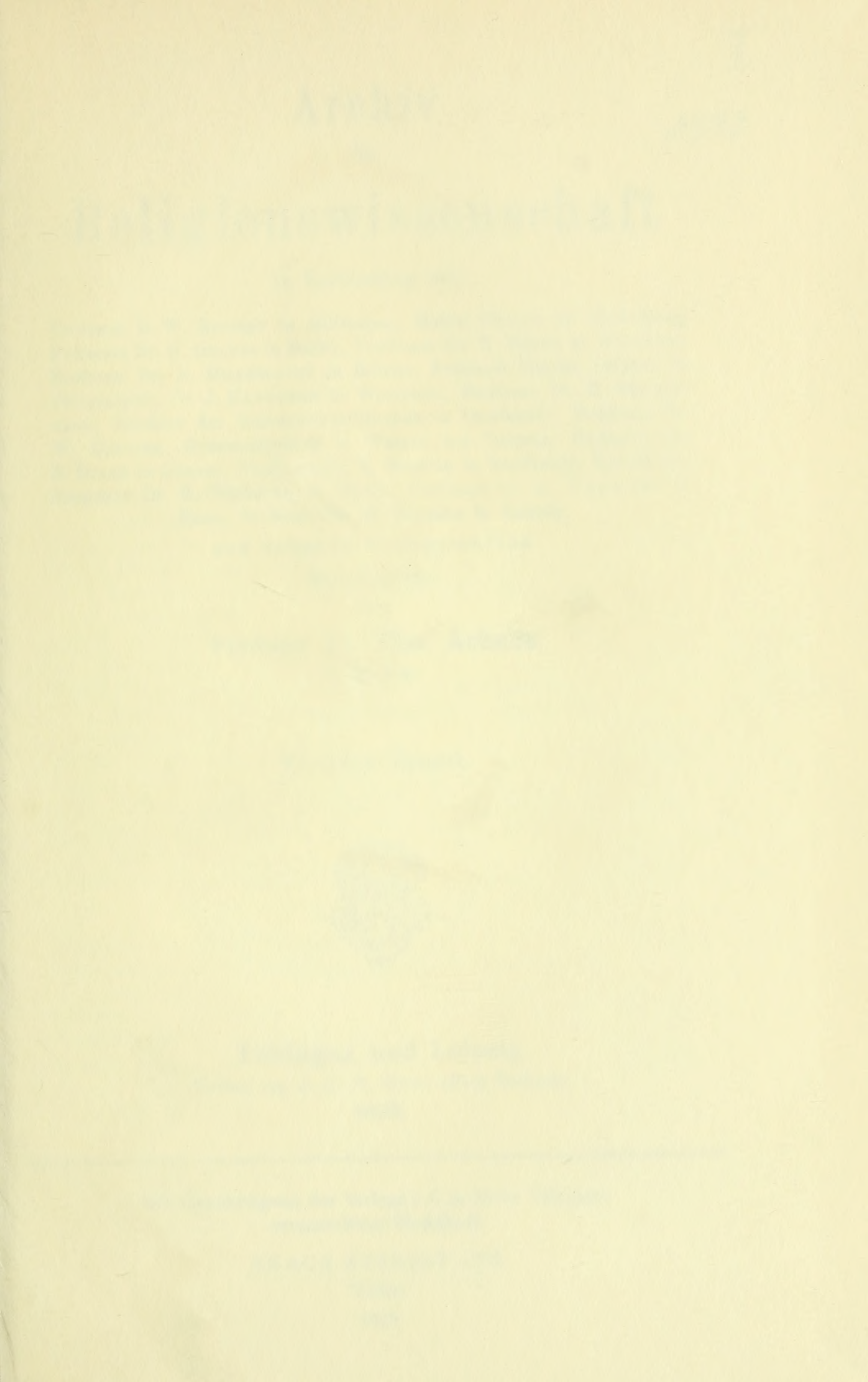

3 1761 08139117 9









Archiv
für
Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor D. W. Bousset in Göttingen, Hofrat Crusius in Heidelberg, Professor Dr. H. Gunkel in Berlin, Professor Dr. E. Hardy in Würzburg, Professor Dr. A. Hillebrandt in Breslau, Professor Morris Jastrow in Philadelphia, Dr. J. Karlowicz in Warschau, Professor Dr. R. Pietschmann, Direktor der Universitätsbibliothek in Greifswald, Professor Dr. W. Roscher, Gymnasialrektor in Wurzen bei Leipzig, Professor Dr. B. Stade in Giessen, Professor Dr. E. Stengel in Greifswald, Geheimerat Professor Dr. K. Weinhold in Berlin, Professor Dr. A. Wiedemann in Bonn, Professor Dr. H. Zimmern in Leipzig.

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Professor Dr. **Ths. Achelis**

in Bremen.

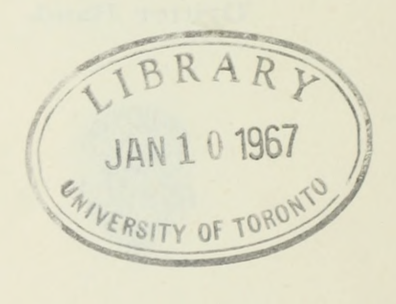
Dritter Band.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1900.

Mit Genehmigung des Verlags J. C. B. Mohr Tübingen
veranstalteter Nachdruck

KRAUS REPRINT LTD.
Vaduz
1965



Printed in Germany

Lessing-Druckerei Wiesbaden

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Abhandlungen.

II. Miscellen.

III. Litteratur.

I. Abhandlungen.

Religionsgeschichtliches aus Kaukasien und Armenien[1].

Von

Dr. C. Fr. Lehmann in Berlin.

Tiflis, August 1899.

Sehr geehrter Herr!

Bei Antritt meiner Reise versprach ich Ihnen auf Ihre Bitte, ein bischen leichtsinniger Weise, einmal direkt aus Armenien mitzuteilen, was sich vielleicht für Ihre Zeitschrift eignen möchte. Des Versprechens bin ich immer eingedenk geblieben, aber seine Ausführung hat sich nicht ermöglichen lassen. Namentlich war daran nicht zu denken, seit ich von Dr. Belck getrennt die Reise Rovanduz, Mosul, Midiat, Maiafarkin, Tigrisgrotte bei Lidje, Charput, Malatia, Erzingian, Erzerum, Alaschgert auszuführen hatte.

Hier in Tiflis habe ich nun wieder Musse, sogar mehr als mir lieb ist, und nun will ich Ihnen Einiges schreiben. Aber ich muss Sie und Ihre Leser, wenn Sie ihnen von diesen Zeilen

[1] Redaktions-Anmerkung. Wir halten die vorstehenden Berichte des erfolgreichen Reisenden für wichtig genug, um sie unter die Abhandlungen aufzunehmen.

etwas vorlegen sollten, von vornherein ersuchen, Ihre Ansprüche auf ein Minimum herunter zu schrauben. Der Reisezweck und das Hauptgewicht meiner Studien liegt ja auf anderem Gebiet als auf denen der Religionsgeschichte, wenn auch andererseits diese vielfach und auch an wesentlichen Punkten gestreift und einbezogen werden kann und muss.

Und religionsgeschichtlich interessant ist ja Armenien in mehr als einer Richtung.

Ich darf vielleicht mit der Mitteilung einer, schon lange vor der Reise von mir gewonnenen Einsicht beginnen. Wenn das Christentum in Armenien einen so raschen und nachhaltigen Eingang fand, so hat das, meiner Ueberzeugung nach, grossenteils seinen Grund darin, dass der Boden Armeniens oder des Gebietes, das wir seit Einwanderung der Armenier so bezeichnen, seit ältester Zeit in religiöser Hinsicht vorgepflügt war in einer Weise, wie es so leicht in keinem anderen Lande der Fall ist.

Die Verfassung des Landes der Chalder, deren Inschriften, Felsenbauten und sonstigen Spuren Belck und ich nachgegangen sind, war, wie sich aus den Inschriften mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen lässt, durch und durch theokratisch.

Der Priesterschaft muss ein ausserordentlicher Einfluss zu Gebote gestanden, der Sinn des Volkes sehr stark religiöse Richtung gehabt haben, und an Stätten der Verehrung für Chaldis und die anderen Götter ist sicher kein Mangel gewesen. Um diese Stätten wird sich zunächst der Kultus der in das Land eindringenden, die Chalder allmählich verdrängenden, heidnischen Armenier gruppiert und krystallisiert haben. Und wie wir es auch sonst auf anderen Gebieten sehen, bestand die Einführung des Christentums zunächst in der Umwandlung der alten heidnischen Kultusstätten in christliche und in einer durchaus nicht immer tiefgreifenden Umdeutung der Gegenstände heidnischer Verehrung, die ihre Einordnung in den christlichen Vorstellungskreis und den christlichen Kultus ermögliche. Für

die Armenier ist die in ihrer Vor- und Urgeschichte begründete ausschliessliche Richtung auf das Religiöse kein Glück gewesen, wie es Intelligentere unter ihnen selbst einsehen. Raffi in seinem „Djelaleddin" klagt bitter, dass die Vorfahren der Armenier besser gethan hätten, das Volk im Waffenhandwerk zu üben, als Klöster und wieder Klöster zu bauen, zu füllen und zu ernähren.

Uraltes Heidentum und Christentum finden sich auf armenischem Gebiet in engster Verbindung noch heute. Wie viele von den Schriftsteinen chaldischer Könige haben wir und andere vor uns in den Kirchen gefunden, in die Mauern eingelassen, als Supraporten benutzt. Sehr oft werden diese Kirchen an derselben Stelle errichtet sein, an der einst diese den Göttern geweihten, mit Kriegs- und Bauberichten bedeckten Schriftsteine, meist in Form von Stelen, aufgerichtet waren. Die Art und Weise der Anbringung dieser nie leicht transportablen Steine zeigt deutlich, dass man ihnen eine besondere Bedeutung beilegte. Sie waren heilig, und vielfach hat man das Odium, das auf der heidnischen Heiligkeit beruht, dadurch in Segen umgewandelt, dass man das christliche Kreuz in die Inschriften, nicht gerade zum Nutzen ihrer Erhaltung, eingrub.

Glaube und Aberglaube vermischen sich auch hier. In einem Dorfe, Charakonis am Ertschek-See, eine Tagereise von Van, betrachten die Einwohner die als Schwellenstein benutzte grosse Stele der Könige Ispuinis und Menuas als den Talisman, der ihrem Dorfe das Brot sichert. Als nur der Gedanke laut wurde, diesen Stein aus dem Dorfe zu nehmen und nach Van zu bringen, entstand ein vollständiger Aufstand, dem nur mit Mühe beruhigend begegnet werden konnte.

Das Band zwischen ältester und neuester Zeit auf religiösem Gebiet spinnt sich sogar noch weiter bis zum Islam fort, denn es ist doch wohl kein Zufall, dass sich vor dem Eingang einer der Hauptmoscheen von Van in das Pflaster eingelassen zwei altchaldische Schriftsteine fanden, — freilich

teilweise zertrümmert und einer von ihnen mit der Schrift nach unten. Vielleicht dass hier früher ein christliches Heiligtum gestanden hat, das diese Steine in der vorgedachten Weise geschützt und verwertet hatte.

Vom Baum- und Flusskultus, die sich wenig verändert aus vorchristlicher Zeit erhalten haben, habe ich einige Spuren beobachtet, die sich gewiss für den, der dieser Frage speziell nachginge, sehr reichlich würden vermehren lassen.

Wenige Stunden nördlich von Erzerum befindet sich die Quelle des Frat, eines der zwei Hauptquellströme des Euphrat. Die Quelle heisst Dumli, sie dringt, ein grosses natürliches Becken bildend, direkt aus dem Boden hervor. Das Becken hat die Gestalt eines unregelmässigen Vierecks, die grösste Länge in der Diagonale beträgt 7,45 m, die Breite 5,70 m. Und während so mancher Ursprungsort eines Flusses den Besucher enttäuscht, so ist man hier überrascht und erfreut, eine Quelle zu finden, die alle Eigenschaften der Quelle eines grossen Stromes, wie man sie sich vorstellen möchte, in sich vereinigt. Eine ähnliche Quelle (das kleine Dumli) findet sich noch etwas höher hinauf, näher der Wasserscheide, aber trotzdem wird niemand zweifeln, welches Bassin als die eigentliche und hauptsächliche Flussquelle anzusehen ist. Die Grösse des Beckens, die Quantität des klar und kalt hervorschiessenden Wassers (Tiefe am Tage meines Besuches 0,77 m), die Breite (1½ m durchschnittlich) und Tiefe (0,10 bis 0,15 m) des Abflusses (Hauptrichtung 346°, d. h. N 14° W bis zur Vereinigung mit dem Abfluss des kleinen Dumli, in der Sohle des Hochthals, dann weiter ca. 59° [O 31 N°]) sind ohne weiteres entscheidend. Christliche Armenier wie Muhamedaner halten die Stätte heilig, ein Fall, der nach meinen Informationen durchaus nicht vereinzelt dasteht, wenigstens für das eigentliche Kaukasien. Sie ist für beide Bekenntnisse ein viel besuchter Wallfahrtsort, und von den Opfern, die unverhüllt und unbekümmert um die Riten des jetzigen Bekenntnisses in alter heidnischer Weise an der

Quelle dargebracht werden, legt ein blutiger Stein am Rande der Quelle ein unverkennbares, wenn auch keineswegs erfreulich anmutendes Zeugnis ab.

Wie hoch der Besuch dieses Quells geschätzt wird, davon hatte ich ein merkwürdiges Beispiel. Im Hochsommer ist Erzerum trotz oder vielleicht wegen seiner die Insolation begünstigenden hohen Lage unerträglich heiss, und wem immer es möglich ist, der sucht sich in der Umgegend ein kühles Plätzchen in einer Schlucht, oder wenn es hoch kommt, in der Nähe einiger weniger Bäume, um dort sein Sommerzelt aufzuschlagen. So halten es der Wali, der Kommandeur und die höchsten türkischen Beamten, so die Konsuln, so auch die armenische wohl bekannte Schule Sanasarean.

Sie schlägt in der Ebene nordwestlich von Erzerum am Eingang des Thales Srtadzor, „Herzensthal“ oder „kaltes Thal“, ihr Zeltlager auf; und die Lehrer leben teils in dem Zeltlager, teils in dem benachbarten Kloster Chatschik. Mein Ausflug zur Euphratquelle wurde vom Zeltlager der Schule aus mit einigen der Herren von der Schule, — ich gedenke besonders des Herrn Professors Chatschaturean — unternommen. Da keine Vorbereitungen getroffen worden, so mangelte es an Pferden, und einer meiner Zaptiehs überliess dem genannten Herrn sein Pferd. Da wir zur Genüge sonstige berittene Begleitung hatten, so bedeuteten wir ihn, dass wir seiner Dienste für diesen Ausflug nicht bedurften. Sehr erstaunt waren wir dann in der Folge, auf halbem Wege zur Euphratquelle, unseren Zaptieh in der Hitze zu Fuss gehend und steigend zu bemerken — für einen Türken ein ganz unerhörtes Unternehmen! Die einzig mögliche Deutung war, dass er der Gelegenheit, die Euphratquelle als Pilger zu besuchen, nicht verlustig gehen wollte. Dies bestätigte er mir dann auch, als er sehr erheblich später als wir an der Quelle ankam und wie wir alle von deren klarkaltem Wasser trank. Das Wasser gilt als heilkräftig. „Krankes Vieh, in der Quelle gebadet, wird gesund.

Auch für die Menschen ist ein Bad in der Quelle heilbringend und beseligend. Aber wer sündenvoll ist, kann auf der Stelle sterben." (Das Wasser hat nämlich eine Temperatur von + 4 bis 5°, wodurch sich ein natürlicher Tod durch Herzschlag leicht genug erklären würde.)

Die Verehrung der Oertlichkeit wird für die Christen durch folgende Legende erklärt. Als der Kaiser Heraklius dem „König der Perser" das von diesem geraubte heilige Kreuz wieder abgenommen hatte, wähnte er sich auf seinem Rückzug von den Persern verfolgt und vergrub das heilige Kreuz. Als die Befürchtung eines Angriffes vorüber gegangen war, grub er es wieder aus und siehe da! an der Stelle, wo das Kreuz gelegen hatte, entsprang die reine klare Quelle. Natürlich ist diese christliche Legende nur ein um so stärkeres Zeugnis für das Vorhandensein einer vorchristlichen Quellverehrung. Damals wurde Kaiser Heraklius von einer armenischen Fürstin, die an der Stätte des heutigen Klosters Chatschkawank residierte, aufgenommen. Zum Dank schenkte er ihr einen Splitter des heiligen Kreuzes. Diesem zu Ehren wurde das vorgenannte Kloster (Kreuzchenkloster: *chatschik* = kleines Kreuz) erbaut.

Wie für die Euphratquelle, so kann auch für die Tigrisquelle eine solche aus uralter Zeit bis ins Christentum hineinreichende Verehrung dargethan werden.

Nahe bei Lidje, im Vilayet Diarbekir, befindet sich die Stätte, die von den assyrischen Königen als Quelle des Tigris betrachtet worden ist. Am Eingang der Felsengrotte, der das Wasser entströmt, sind eine Anzahl von Keilinschriften angebracht. Deren älteste ist die von Tiglatpileser I. kurz vor 1000 v. Chr.[1].

Die Stätte ist von mir im Frühjahr d. J. mit reichhaltigen, von den bisher verbreiteten Vorstellungen zum Teil wesentlich abweichenden Ergebnissen besucht worden, die, an anderer

[1] Zu dieser Datierung siehe mein Buch „Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie und ihre Lösung".

Stelle von mir ausführlicher behandelt[1], hier nur ganz kurz genannt sein mögen.

Man hat die „Quellgrotte" bisher für identisch gehalten mit der Quelle des Supnat, die Asurnasirabal in seinen Annalen erwähnt. Da sich jedoch weder seine eigene Inschrift, noch die von ihm genannte seines Vaters Tuklat-Ninib dort befindet, so ist diese Identifikation aufzugeben. Damit stimmt es dann auch, dass die in dem Inneren der Grotte befindlichen sämtlichen Inschriften niemals von der Quelle des Supnat, sondern nur von den Quellen des Tigris reden. Der Name Sebenelīsu, den dieser wirkliche Tigrisquellfluss in dem unteren Teil seines Laufes führt, hat wegen des leichten Anklanges an Supnat zu dieser Identifikation mit beigetragen. Er ist jedoch hergenommen von einem Dorfe Sebeneh (Zibeneh), an dem er vorbeifliesst. Erst von diesem Dorfe an erhält er diesen Namen. An der Grotte und an dem ganzen oberen Lauf führt er den Namen Byrkele(i)n-su[2]. Dass Flüsse in den verschiedenen Teilen ihres Laufes verschiedene Namen führen, ist in dem von uns bereisten Gebiete eine ganz gewöhnliche Erscheinung. Es ist aber klar, dass wenn wir es hier mit der Supnatquelle zu thun hätten, eine dem assyrischen Supnat entsprechende Bezeichnung gerade am oberen Lauf zu erwarten wäre.

Der inschriftliche Befund führt vielmehr darauf, dass wir es hier mit den Tigrisquellen zu thun haben, die Salmanassar

---

[1] Korrektur-Zusatz: Siehe meine Berichte: Sitzungsberichte Berliner Akademie der Wissenschaften 27. Juli 1899, S. 747f., Verhandlungen der Berliner anthropologischen Gesellschaft Mai und Oktober 1899, Mitteilungen der geographischen Gesellschaft zu Hamburg und die an den 5.—15. Oktober zu Rom tagenden Orientalistenkongresse gesandte Abhandlung. Dr. Belck, der nach dem ursprünglichen Plan gemeinsam mit mir die Grotte hatte besuchen sollen, holte dies im Oktober 1899 nach. Siehe seinen Bericht November-Sitzung der Berliner anthropologischen Gesellschaft 1899.

[2] So habe ich regelmässig während meines ganzen Aufenthaltes gehört. Dr. Belck wurde Byllkalen aufgeschrieben: leichte lautliche Varianten. (Korrektur-Zusatz.)

seinen Annalen gemäss im 7. und 15. Jahr seiner Regierung (854 und 846) besuchte, wobei er jedesmal sein „Königsbild“ nebst Inschrift an der Stätte anbrachte. Die zweite, bisher Tuklat-Ninib zugeschriebene Inschrift am Eingang der Grotte und die obere von zwei an einer anderen — in meinen übrigen Berichten genauer beschriebenen — Höhle angebrachten Inschriften entsprechen diesen beiden Inschriften Salmanassar's II. Beide sind mit einem „Königsbild“ versehen. Ausserdem berichten zwei weitere Inschriften, nämlich die dritte nach innen zu belegene Inschrift in der Tigrisgrotte und die untere von den beiden Inschriften an der oberen Höhle fast gleichlautend von einem dritten Besuch Salmanassar's II. Keine von diesen beiden letztgenannten Inschriften zeigt ein Königsbild. Am wahrscheinlichsten erscheint deren Zuweisung in die Zeit, von der die Annalen nicht mehr berichten, also Schluss des 31. oder 32. Regierungsjahres. Doch ist dies nicht vollkommen sicher.

Eine Quellgrotte im eigentlichen Sinne liegt nicht vor, vielmehr tritt der Fluss, wovon ich mich persönlich durch den Augenschein überzeugt habe, nach mehrstündigem freien Lauf an der Oberfläche in ein etwas über einen Kilometer langes Felsenbett ein, das ihn den Blicken entzieht. Die Austrittstelle, wo er aus diesem Tunnel wieder heraustritt, ist bisher als die Quellgrotte betrachtet worden[1].

Die Nachricht der Alten (PLINIUS VI 126) über das Verschwinden des Tigris findet dergestalt ihre Bestätigung[2].

---

[1] Diese Beobachtung ist übrigens vor Jahren bereits von TAYLOR gemacht und im Journal of the Geographical Society 35 (1865) p. 41 veröffentlicht worden. Ich verdanke den Hinweis darauf Herrn Professor TOMASCHEK, Wien. Dr. BELCK, der meine Beobachtung bestätigt gefunden hat, fügt seinerseits hinzu, dass die Wassermasse an der Austrittstelle die eintretende Wassermasse erheblich übertrifft, so dass im Innern des Tunnels Quellen anzunehmen sind. Immerhin ist es nicht die Quellgrotte des Flusses. (Korrektur-Zusatz.)

[2] Auf sie bin ich durch NAUMANN, „Vom goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat“ (S. 310), aufmerksam geworden, ein **Werk, das mir**

Bei PLINIUS heisst es: Sed et de Tigri ipso dixisse conveniat . . . fertur autem et cursu et colore dissimilis, transvectusque occurrente Tauro monte in specum mergitur subterque lapsus a latere altero eius erumpit. locus vocatur Zoroanda. eundem esse manifestum est, quod demersa perfert. „Es handelt sich sicher um denselben Fluss, denn was (oben) hineingeworfen wird, trägt er mit hindurch (bringt er unten wieder heraus)."

Dies vorausgeschickt, nehme ich den Faden meiner Betrachtung wieder auf. In religionsgeschichtlichem Sinne interessiert uns die zweite Inschrift vor der Tigrisgrotte. Dass sie nicht Tuklat-Ninib II. zugeschrieben werden kann, zeigen die erhaltenen Spuren des Namens, die zu dem Namen Salmanassar stimmen (Gottesdeterminativ am Anfang). Entscheidend für die Zuweisung an diesen Herrscher ist die Erwähnung von [Daddu]-idri (Benhadad) von Damaskus und Irchulini von [Hamat] und von „Arzaškun, der Königsstadt des Aram von Urarṭu"[1]. Diese Inschrift, die auf dem harten Marmorkalk ohne vorherige erhebliche Glättung eingegraben ist, ist ganz ausserordentlich stark zerstört. Auf einer äusserst unbequemen primitiven Leiter stehend und sitzend habe ich einen guten Teil meines neuntägigen Aufenthaltes auf die Entzifferung dieser Inschrift verwendet und dabei erst gegen Ende zu meiner Ueberraschung bemerkt, dass die Verstümmelung zu einem Teil nicht von der natürlichen Verwitterung herrührt, sondern Menschenwerk ist. Ueber die Zeichen der Inschrift sind nämlich eine Anzahl schräg stehender Kreuze eingehauen, ein Beweis, dass hier zur Zeit der Anfänge des Christentums christlicher Gottesdienst stattgefunden hat; und diesen als eine

---

hier in Tiflis wieder zugänglich wurde. NAUMANN hat, da er krank war, der Grotte nur wenig Aufmerksamkeit widmen können.

[1] *(alu) Ar-za-aš-ku-un ali šarrûti(-ti)-šu ša A-r[a-me] šarri (mâti) U-[ra-ar-ṭu]*. Die Ergänzungen sind vollkommen gesichert, namentlich auch durch das gleichzeitige Vorkommen Irhulini's und Daddu-iddri's.

Fortsetzung und Umwandlung heidnischen Quellendienstes zu betrachten, sind wir befugt und berechtigt. Denn wenn die Assyrerkönige den Strom, der Segen bringend an ihren Residenzen und Städten Niniveh, Kalach, Asur vorbeifloss[1], bis zu seinen Quellen verfolgen, so ist darin gewiss ein religiöses Moment, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch zu einem guten Teil wirksam. Das wird denn auch geradezu bewiesen dadurch, dass Salmanassar II. in seinen Annalen, da wo er seinen ersten Besuch an der Tigrisquelle erwähnt und von der Anbringung seiner Inschrift und seines Königsbildes Nachricht giebt, berichtet, dass er die Waffe Assurs dort „glänzend gemacht“, d. h. in das (heilige) Wasser getaucht habe und seinen Göttern Opfer dargebracht habe. Wahrscheinlich stammt gerade die Inschrift, die die eingehauenen Kreuze zeigt, von eben diesem ersten Besuch im 7. Regierungsjahre her[1].

Wie die Verehrung der Quellen, so hat sich auch der Baumkultus verschiedentlich erhalten. Im Gouvernement Elisabethpol, nicht allzu weit von der Südostecke des Goktschasees entfernt, aber von diesem durch gewaltige Pässe getrennt, liegt das Kupferberg- und Hüttenwerk der Gebrüder Siemens,

---

[1] Erst wenn der Fluss der Stadt feindlich würde, könne Niniveh fallen, so lautete der Orakelspruch, der dem letzten Assyrerkönig nach Ktesias (Diodor II 26) geworden war. Man hat damit nichts anfangen wollen, weil der Tigris nicht an Niniveh vorbei geflossen sei. Der Tigris fliesst heute allerdings 1—2 Kilometer östlich von Niniveh. Belck und dann auch ich (s. Verh. Berl. anthrop. Ges. April 1899, S. 415 Abs. 2 u. 4) haben aber an Ort und Stelle untrügliche Beweise dafür gefunden, dass der Tigris sowohl an den Wällen von Niniveh wie von Kalah-Nimrud (a. a. O. S. 416) unmittelbar vorbeigeflossen ist. [Heimgekehrt sehe ich, dass sich diese unsere Beobachtungen mit Ermittelungen begegnen, die, auf Grund neu behandelter assyrischer Dokumente, Peiser (Zur Topographie Ninivehs, Mitteilungen der vorderasiat. Gesellsch. 1896, S. 6) gewonnen hat, sowie auch, dass schon Layard die Ansicht vertreten hat, dass der Tigris direkt an Niniveh vorbeigeflossen sei. Uralte Zerstörungen, an und im Zusammenhang mit den Wasserläufen, sind an den Befestigungen Ninivehs noch heute erkennbar, worüber Belck und ich andernorts berichten werden (Korrektur-Zusatz)].

Kedabeg. Als Elektrochemiker bei diesem angestellt, hatte vor Jahren Belck das Interesse an dem Kaukasus und seinen Altertümern gewonnen und durch Ausgrabungen bethätigt und von hier aus (1891) seine erste Reise durch Armenien unternommen, die die Voraussetzung für unsere gemeinsame diesmalige Reise bildete. Hier findet sich auf der „Anettenwiese“ eine kleine armenische Kapelle und nahe bei ihr — ein wenig abseits — stand zur Zeit von Belck's erstem Aufenthalt eine gewaltige Eiche, von deren Heiligkeit und Verehrung durch die Einwohner mancherlei zu erzählen war. Als wir in Kedabeg eintrafen, fanden wir, dass der riesige Baum, er misst 4,26 m im Umfang, umgestürzt war, nachdem er, wie man uns berichtete, schon drei Jahre dürr, ohne Blätter, dagestanden hatte. Vor dem Baum liegt ein Stein, ganz schwarz von den Kerzenopfern, die hier dargebracht werden. Offenbar ist es ein heidnischer Opferstein, der durch ein eingeschnittenes Kreuz christianisiert ist, und die Kapelle in der Nachbarschaft ist erbaut worden, weil es sich hier um eine alte Kultusstätte handelt. Aber den Kultus von dem heidnischen Baum zur christlichen Kapelle hinüberzuziehen ist niemals ganz gelungen. Meist sind es Frauen, Kinder und ältere Leute, die sich dem Stein zuwenden. Es werden dünne Wachslichter angesteckt und an den Stein angeklebt und Geld wird niedergelegt, selbst auf dem Stamm der umgestürzten Eiche findet man es. Auch Weihrauch wird verwendet. Nach dreimaligem Umgang wird der Stein geküsst; selbst ein kleines Kind, das noch auf dem Arm getragen wurde, musste das thun. Aber nicht bloss Kerzen, sondern auch wirkliche Opfer werden dargebracht, namentlich werden Hühner, zuweilen auch Lämmer geschlachtet. Als die alte Eiche umgestürzt war, hat man sogleich eine neue gesetzt, diese ist aber bald verdorrt und nicht wieder ersetzt worden.

Mit der Eiche verknüpft sich eine Sage. Ein Bischof habe ein weltliches Leben geführt und als er gestorben, habe

man eine Eiche verkehrt, mit der Krone nach unten, eingepflanzt. Wenn der Baum weiter wüchse, so käme der Bischof in den Himmel, sonst nicht. Der Baum sei gewachsen: unsere Eiche sei es. Wir haben es hier klärlich mit dem Tannhäuser-Motiv zu thun, und die frei vagierende Sage ist offenbar nur nachträglich mit diesem Baum verknüpft worden, hat sich gleichsam an ihn ankrystallisiert.

Ein merkwürdiges Gegenstück hierzu wurde mir erst vor kurzem erzählt. Leider habe ich die näheren Umstände, Oertlichkeit etc., vergessen und erinnere mich nur der Thatsache, dass irgendwo an einem bestimmten Tage ein Kirchenfest in der Weise begangen wurde, dass ein Baum ausgerissen und um die Kirche herumgetragen wurde. Offenbar ist das eine Erinnerungsfeier, die an die Ausrottung des Baumkultus durch einen armenischen oder georgischen Bonifazius anknüpft.

Heilige Bäume, die über und über mit weissen und bunten, an ihre Zweige gebundenen Lappen bedeckt sind, sieht man im türkischen Gebiet vielfach. Doch teilen die Bäume diese Auszeichnung mit den Heiligengräbern (Ziarets) und anderen Stätten der Verehrung, so mit der „Schatzgrotte“ (Chazinehkapussi) am Felsen von Van, die die Inschrift Sardur's III. trägt. Ganz klar ist mir nicht geworden, welcher Gedanke diesem Gebrauch zu Grunde liegt, womit durchaus nicht gesagt sein soll, dass er nicht Kennern und Forschern auf religionsgeschichtlichem Gebiet sehr wohl bekannt ist. Am leichtesten begreift es sich noch, wenn im Krankheitsfalle ein Teil vom Gewande des Kranken an heiliger Stätte niedergelegt wird. In diesen Gedankenkreis gehört die folgende Beobachtung.

Im Kaukasus, auf georgischem Gebiet z. B. beim Kloster Martkob unweit von Tiflis, habe ich in unmittelbarer Nähe einer Kirche oder Kapelle einzelne lange Fäden gesehen, die sich teils durch die Zweige eines Haselstrauches zogen, teils um einen alten Baumstrunk gewickelt waren. Die Fäden stammten, wie man mir sagte, vom Kranken her. Der Faden

wird aus Watte oder Baumwolle zu Hause gedreht und eine alte Frau wickelt ihn unter bestimmten Besprechungen um den Kranken. Dabei wird gelobt, man wolle den Faden zu einem gewissen Heiligen bringen, wenn der Kranke gesunde. Es werden ferne, abgelegene Wallfahrtsorte bevorzugt. Die Fäden werden gewöhnlich, wenn eine Kapelle vorhanden ist, um die Kapelle gewickelt, um die Bäume nur, wenn es an einem kirchlichen Gebäude fehlt. Hier aber fanden sich die Fäden in unmittelbarster Nachbarschaft einer Kapelle in die Bäume gelegt, wiederum ein Beweis, wie lebenskräftig noch heute der Baumkultus in seinen Ausläufern ist.

Auf einer Fahrt von Tiflis nach Schulaveri sahen wir unweit Tiflis eine Anzahl georgischer Familien, die nach dem auf einem hohen Berge belegenen und von der Strasse sichtbaren Kloster Telethi wallfahrteten. Jede Familie führte ein Schaf oder ein sonstiges Thier, das geopfert werden sollte, mit sich. Aber nicht allein der unverhüllte Opferbrauch nimmt das Interesse hier in Anspruch, auch mit den verschiedenfarbigen Gewändern der Frauen hat es eine besondere Bewandtnis. Wenn nämlich ein Kind oder ein sonstiges Familienmitglied krank wird, so geloben die Frauen für den Fall der Genesung ein Jahr lang ein Kleid bestimmter Farbe zu tragen und zwar richtet sich die Farbe nach der Krankheit, bei Scharlach rot, bei Pocken weiss und bei anderen Leiden wieder anders. Nach Ablauf des Jahres wird dann was von dem Kleide noch übrig ist, in der Kirche bei der Wallfahrt niedergelegt. Ob gerade immer die volle Jahresfrist eingehalten wird, kann ich nicht mit Bestimmtheit sagen.

Ich erwähnte soeben die „Schatzgrotte“, das „Schatzthor“ bei Van. Der Glaube, dass alte Inschriften, namentlich Keilinschriften, die Stätte vergrabener Schätze bezeichnen, ist ausserordentlich verbreitet. Wieder und wieder hört man, wenn man sich mit dem Kopieren von Inschriften beschäftigt, die Frage: „Giebt es hier Gold?“ Unfern des Dorfes Eschek

Elias, nahe der Route Erzerum — Hassankalah — Velibaba[1] befindet sich eine Inschrift des Menuas in einer Felsennische eingegraben. Die Inschrift ist wunderbar erhalten, nur an einer Stelle geht über mehrere Zeilen eine Verstümmelung. Die Kurden des benachbarten Dorfes Jazylydaš — d. h. Inschriftstein, das Dorf ist nach dem Steine benannt, der hier diese Bezeichnung nicht als Appellativum, sondern als nomen proprium führt — an ihrer Spitze der Agha des Dorfes, ein Hamidiehoffizier, die mich auf Anordnung des Korpskommandos von Erzingian mit der grössten Zuvorkommenheit empfingen, bereiteten mir auf meinen Wunsch an der Inschrift, da ich keine Zeit versäumen wollte, Thee und eine Mahlzeit, und erzählten mir dabei folgende Geschichte. Es sei vor vielen Jahren ein Russe gekommen, der habe geglaubt, die Inschriftnische berge einen Schatz, und um das zu prüfen habe er eine Kanone dagegen abgeschossen. Als nun das Thor sich nicht öffnete, da habe er erkannt, dass dort kein Schatz verborgen sei. In Wahrheit liegt die Sache sehr einfach so, dass an dieser Stelle, als dem Eintritt in ein wichtiges Defilé, in einer der russisch-türkischen Verwickelungen eine Schlacht stattgefunden und dabei eine Kanonenkugel die Inschrift getroffen und verstümmelt hat. Alles andere ist Erfindung, die aber nur beweist, wie tief der Glaube an die verborgenen durch die Inschriften bezeichneten Schätze eingewurzelt ist. Vielfach wird auch geglaubt, dass das Lesen der Inschrift Vorbedingung der Hebung des Schatzes sei. Neben der Neugierde mag auch diese Vorstellung das Interesse bedingt haben, das unserer Arbeit regelmässig seitens der Bevölkerung entgegengebracht wurde.

Unweit des Urmiasees, in der Ebene von Salmas, beim Dorfe Chantag, befindet sich eine Felsskulptur, aus vier Figuren, zweien zu Fuss und zweien zu Pferde bestehend, die

[1] Delibaba ist aus Velibaba verderbte Volksetymologie: deli = verrückt, toll; baba = Vater.

schon von KER PORTER besucht und abgebildet ist. Er fand sie in erheblich besserem Zustande, als es uns vergönnt war, so dass er noch die jetzt so gut wie ganz zerstörte Pehlevi-Inschrift wiedergeben konnte. In Urmia wurde mir von dieser Skulptur erzählt, sie rühre von Zu'lkarnain (Alexander dem Grossen) her und das Auge der einen dargestellten Figur weise auf die Stelle, wo die Schätze von ihm vergraben seien.

Wie lebendig auch jetzt noch das Andenken an den grossen Alexander im Orient ist, das ist mir auch sonst verschiedentlich nahe getreten. In Kedabeg machte ich die Bekanntschaft eines Tatarenbegs, eines von mehreren Brüdern, die den russifizierten Namen Zulgadaroff führten. Dieser teilte mir mit, er sei ein Abkömmling Alexander des Grossen und zwar könne er das dokumentarisch belegen. Nach einer Erklärung brauche ich nicht lange zu suchen. Der leichte Anklang seines Namens an Zulkarnain hatte die ganze Geschichte veranlasst. Besonders merkwürdig aber war, dass er deutlich Elemente der Alexandergeschichte resp. des Alexanderromans zur Verfügung hatte, um seine Ueberzeugung zu begründen. Aus Alexander's schwachsinnigem Bruder (Arrhidaeus) war ein blödsinniger Sohn geworden. Dieser habe sich mit einer Prinzessin vermählt und von diesem Sohn stammten die Zulgadaroff's ab. Dem Stolz über diese Herkunft that die Geistesschwäche des vermeintlichen Ahnherrn keinerlei Abbruch. — In der Nähe der Tigrisgrotte zeigt man die Fussspur Zulkarnain's. Da der Kurde, der sie mir wies, den Namen Zulfakar führte, so war ich schon ganz darauf gefasst, dass er sich mir als Nachkomme Alexander's präsentieren würde. Als dies ausblieb, atmete ich förmlich auf.

Doch da bin ich von der Religionsgeschichte einigermassen abgekommen und so lassen Sie mich denn mit der Mitteilung eines religionsgeschichtlichen Kuriosums schliessen.

Bei Wladikawkas lebt der Stamm der Inguschen, zu den eigentlichen kaukasischen Völkern gehörend, dessen Angehörige

durch ihre Leben und Eigentum der Bewohner gefährdenden Räubereien bis in die jüngste Zeit hinein diese Stadt, die „Herrin des Kaukasus“ in Schrecken setzten.

In alter Zeit Christen sind sie seit langem Muhamedaner. Ein Fest, das diese Inguschen auf dem Inselberge bei Wladikawkas feiern, hat im Jahre 1868 Herr Staatsrat HUMMEL mit angesehen. Er ist als Augenzeuge Gewährsmann der folgenden Mitteilung. Das Fest findet Anfang Juli statt. Am Vorabend begiebt sich die Bevölkerung zu zwei aneinander anstossenden Höhlen, die sich auf halber Bergeshöhe befinden, rechts schlafen die Männer, links die Weiber, der Priester liegt zwischen beiden Höhlen. Am nächsten Morgen entfaltet der Priester eine Fahne und zieht voran den Berg hinauf. Als mein Gewährsmann, der in Begleitung von Tscherkessen am Morgen auf den Berg gekommen war, sich der Fahne näherte, hielt man ihn fest. Wenn er selbst oder auch nur sein Gewand die Fahne berühre, so müsse er einen Ochsen bezahlen. Oben an der Fahnenstange ist ein Bündel Glocken befestigt. So ziehen sie zur Kapelle, die auf dem Gipfel des Berges liegt und innen mit prächtigem Gehörn, Steinbockhörnern und Hirschgeweihen von ungeheurer Grösse, geschmückt ist. Die Fahne lehnt der Priester aussen an die Kapelle und geht hinein, die übrigen Leute nicht. Die Geweihe sah mein Gewährsmann durch die offene Thür. Die Leute gruppierten sich vor der Kapelle mit den Lebensmitteln, die sie mitgebracht hatten. Der Priester kam aus der Kapelle mit einem Glase heraus, hielt es mit beiden Händen hoch, betete und trank es aus. Meinem Gewährsmann gelang es, sich später dem Glase zu nähern und durch den Geruch festzustellen, dass es Branntwein enthielt. Dann begann die Schmauserei.

Die Segnung der Lebensmittel ist nun bereits eine Reminiscenz aus dem Kultus der griechisch - katholischen Kirche. So tritt z. B. der Pope in der Osternacht, zum Schluss der Fasten, vor die Kirchen hinaus und segnet das Volk und die

mitgebrachten Lebensmittel, Fleisch etc. Dies geschieht morgens zwischen 2 und 3 Uhr, wenn gesungen ist Christos voskresse (Christ ist erstanden). Die Festfeier im Juli deutet wohl auf ein Erntefest hin. Dass wir hier aber bei Muhamedanern eine Festfeier in ganz christlicher Form haben, wird namentlich erkennbar an dem Leeren des Kelches durch den Priester. Der Kelch ist mit Branntwein gefüllt, statt des den Muhamedanern verbotenen Weines — Cognac und Liköre werden in der ganzen Türkei auch von strenggläubigen Musulmanen anstandslos getrunken. Den Beweis für die Richtigkeit der gesamten Beobachtung, dass wir es hier mit der Muhamedanisierung einer christlichen Festfeier zu thun haben, bildet das Kreuz, das sich über der Thür der Kapelle, im Mauerwerk angebracht, findet, also zur ursprünglichen Anlage des Baues gehörte.

Und nun schnell zur Post mit diesen Zeilen, die Ihnen gleichzeitig beste Empfehlungen bringen von

Ihrem

ganz ergebenen

C. F. Lehmann.

The Indo-Iranian Deity Apąm Napāt.

By

Louis H. Gray,

Columbia University in the City of New York.

Among the deities of the Indian pantheon there are some whose rise is to be traced back to the Indo-Iranian period, and for this reason the characteristics of these particular members of the divine hierarchy become doubly important. Of this number not the least in interest is the divinity named Apąm Napāt, or the Child of the Waters, who appears both in the Rig-Veda and in the Avesta. As regards the Indian side, eminent scholars have already discussed almost all that we can know concerning this deity, but I venture to think that something may yet be said from the Iranian point of view on the subject of the nature of the Child of the Waters. This is my plea for the present article. Its object is to supplement the work already done so well by throwing upon it a side-light from the sister-land of Iran. I acknowledge with gratitude my indebtedness to the scholars who have dealt with the subject, and I hope that I may offer a contribution not unworthy of their consideration.

At the outset we must make the concession that so far as Vedic literature is concerned, Apąm Napāt is in the main identical with Agni. But even in the Indian field if we turn from the general aspect of the Child of the Waters to a de-

tailed study of his characteristics as they are presented there, we see that there lurks beneath the igneous nature attributed to him a side almost totally different, an aqueous one. An explanation is offered however to account for this combination, apparently so discordant, of fire and water in one and the same divinity. We are told, and we must accept it from the Vedic point of view, that Apạm Napāt is the Child of the Waters celestial, he is the fire leaping forth from the water-bearing clouds, he is the lightning. Other hypotheses have been advanced according to which Apạm Napāt is the moon, is Soma, is the sun[1]. These may be passed over in favor of the commonly accepted identification with the lightning. But although we grant this so far as the general Vedic idea is concerned, there are a few hints even in the Rig-Veda, which indicate that Apạm Napāt was not always identified with Agni. For example, we read in a hymn to the Waters, RV. 7, 47 2:

táṁ ûrmím âpo mádhumattamaṁ vo 'pãṁ nápâd avatv âçuhémâ |

'this sweetest wave of yours, O Waters, may the Child of the Waters with his swift steeds protect'. Again in RV. 6, 13 3 we find the words:

sá sátpatiḥ çávasâ haṅti vṛtrám ágne vipro vi paṇér bharti vãjaṁ | *yáṁ tváṁ praceta ṛtajata râyã sajóṣā náptrâpãṁ hinóṣi* ||

'that hero doth strike the foe with might, O Agni, the miser's wealth the bard doth bear away whom thou, O wise one, born of right-done deeds, dost bless with wealth, harmonious with the Child of the Waters'. Finally in RV. 2, 35 13 it is directly declared that, 'the Child of the Waters, whose color never fadeth, hath entered as it were the body of another'. This 'other' person Sâyana correctly regards as Agni. With this last passage we may also compare Vâjasaneyisaṅhitâ 8, 24:

[1] See the references collected by MACDONELL, Vedic Mythology 69—71.

agnér anîkâm apá âvireçãpâṁ napât pratirákṣann asuryàṁ |

'the face of Agni, even the Waters, the Child of the Waters hath entered, guarding against the works of the demons'. As MAGOUN in his paper on Apāṁ Napāt in the Rig-Veda (JAOS. XIX. 137—144) has rightly said, these passages presuppose an original differentiation between Agni and Apąm Napāt, but his view that Agni is the blinding glare of lightning while Apąm Napāt is rather the chain-lightning I cannot accept at present. It seems to me that the best answer which has yet been given to the problem of the original nature of Apąm Napāt is that which Professor OLDENBERG has formulated in the following terms[1]: 'Ein ursprünglicher Wasserdämon ist, wie das nahezu unvermeidlich war, in Folge der immer beliebter werdenden Spekulationen über Agni als den Wasserentstammten und unter dem Einfluss der ganz besonders dem Agni eigenen Tendenz zum Identifiziertwerden mit den verschiedensten Göttertypen halb mit Agni zusammengeraten; zur andern Hälfte hat er sein eigenes Wesen bewahrt'. If this be true, as it seems to me to be, it will be another illustration of the truth developed by HOPKINS in his discussion of Henotheism in the Rig-Veda[2] that the phenomenon of henotheism in the Vedic hymns is essentially of late development, although many signs of the tendency of the Indian mind toward identification of deities originally quite distinct may be discerned at an early date.

I am led to an unqualified acceptance of OLDENBERG's view partly by a careful reëxamination of the passages in the Rig-Veda which concern themselves with Apąm Napāt. I allude particularly to the hymn 2, 35, addressed to the child of the Waters, and to the references to the deity contained

---

[1] Religion des Veda 120; cf. 19 seq., 118—121.

[2] Classical Studies in Honour of Henry Drisler 75—83. Cf. also HOPKINS, Religions of India 138—141.

in the hymns to the Waters 7, 47 2 and 10, 30 3—4. Perhaps we may also compare the hymn to Savitar 10, 149 2:

yátrâ samudráḥ skabhitó vyáunad ápâṁ napât sávitā tásya veda |

'where the firm-supported confluence of the waters welled forth, thereof is Savitar, O Child of the Waters, cognizant'[1]. In connection with the mention of these two divinities in this passage it is pertinent to note that in RV. 1, 22 6 Apạm Napāt is identified with Savitar, although the two are regarded as distinct beings in the lists which are given in RV. 2, 31 6 and 6, 50 13. In like manner we read in a hymn to Savitar contained in Maitrâyaṇî Saṅhitâ 1, 11 1 3—5 (cf. 1, 11 6 15—18):

a3psv antár amṛtam apsú bheṣajám apā̃m utá práçastiṣu | *áçvâ bhavata vâjinaḥ* ||

vâyúr vâ tvâ mánur vâ tvâ gandharvā̃ḥ saptáviṁçatiḥ | *té ágre áçvam ayuñjaṅs té asmin javám ā̃dadhuḥ* ||

ápâm napâd âçuheman yá ûrmíḥ prátûrtiḥ kukúbhvân vâjasā̃ḥ | *téna vā̃jaṁ seṣam* ||

'amid the Waters (is) nectar, amid the Waters (is) healing, yea too in the praises of the Waters. Be ye swift, O horses! Either the Wind or Manu or the seven-and-twenty Gandharvas (have yoked) thee; they in the first place yoked the horse, they established speed in him. O child of the Waters with swift steeds, what wave is rushing, crested, and that gaineth wealth, by that shall I gain wealth'. A further hint of the aqueous side of Apạm Napāt's character is given in Taittarîyasaṅhitâ 5, 5, 13 1. This passage declares that the creatures most suitable for the Child of the Waters are marine animals *(te'kûpârasya)*, the *jaṣá*, *nâkrá*, *mákara*, and *kulîkáya*.

h. Passages such as I have quoted would certainly seem to militate against a primitive unity of Agni and Apạm Napāt.

[1] Probably *samudra* refers in this passage rather to the cloud-ocean. Oldenberg, ZDMG. LI. 483 regards Savitar as a water-divinity when he is identified with Apạm Napāt as in RV. 1, 22 6.

They tend to confirm the view that the two divinities were later identified in accordance with the henotheistic tendency.

My main reasons for regarding the Child of the Waters as a water-deity, who became confused in the Indian mind with Agni by the process of henotheism, are based upon what I venture to regard as surer grounds even than allusions drawn from the Vedic texts, however important these are. I place the more confidence in these grounds because they are of far wider scope, and because they find close parallels not only within the Indo-Iranian boundaries, but likewise outside the borders of India and Persia. These reasons are three in number. I shall treat them in the order which I regard as of decreasing importance for our present discussion as follows; touching but casually upon the Indian side since the subject of the Child of the Waters has already received exhaustive treatment so far as the south side of the Himālayas is concerned.

A. Apąm Napāt in Iranian scripture and tradition.

B. The epithets of the Iranian Apąm Napāt compared with those of Poseidon and of Neptune.

C. The mythological significance of Apąm Napāt and the generative properties of water.

A. Apąm Napāt in Iranian scripture and tradition.

It has long been established, as we have already seen, that Apąm Napāt was an Indo-Iranian deity. In view of the full discussions which the Child of the Waters has called forth in his Indian aspect, we may content ourselves with the brief allusions to him in the Vedic literature which have cited above[1], and we then have the opportunity to consider with

[1] See the references to previous literature by MACDONELL, loc. cit. Add also GELDNER, Vedische Studien II. 271 seq. and MAGOUN, JAOS. XIX. 137—150. These appeared subseqently to Professor MACDONELL's work.

more detail the principal texts from which the Iranian conception of Apąm Napāt is to be deduced[1]. To the Avesta texts which stand first in my citations, I have added the indispensable commentaries, first the Pahlavi and then the Sanskrit, so far as they are extant and generally accessible.

a) Yasna 1, 5 (SPIEGEL 1, 15) (prose).

1. Avesta. *nivaēδayemi hañkārayemi bərəzatō ahurahe nafəδrō apąm.*

2. Pahlavi. *nvēdīnam angarṭīnam būrjī xūṭāī vakadānī rōšānī āvānō ārō.*

3. Sanskrit. *nimantrayāmi saṁpûrṇayāmi* || *burjasvâminaṁ nâbhiṁ apâṁ* | *burjasvâmî strîṇâṁ iajdo jalamayaḥ kila mûlasthânaṁ nirmalâṅgaṁ etasmât nâbhiḥ svayaṁ apâṁ evaṁ yatas tasmât bîjaṁ jalasya arvandasya nâmno yena açvâḥ sundatarâ jâyante* ||

1. 'I invoke, I propitiate the lofty, lordly Child of the Waters'.
2. 'I invoke, I propitiate Būrj, lord of women, glorious water of waters'.
3. 'I invoke, I propitiate the lord Burja, navel of the Waters (the lord Burja is the angel of women; his nature is water, that is, he is the unadulterated source; from him is the very navel of the waters, even as whence — from him — is the seed of the water named Arvand, by which are produced the most beautiful horses)'[2].

[1] The principal literature on the Iranian side of Apąm Napāt is as follows: AYUSO, Los pueblos iranios y Zoroastro 96—98; DARMESTETER, Le Zend-Avesta (see most conveniently his index III. 203); C. DE HARLEZ, Avesta traduit CVI—CVIII; G. DE RIALLE, Révue de Linguistique III. 49—60 (1869—1870); SPIEGEL, Avesta übersetzt 111, Einl. XIX, Commentar über das Avesta II. 57, 513, Erānische Altertumskunde I. 434, II. 51—54, Arische Periode 192—194; VODSKOV, Sjaeledyrkelse og Naturdyrkelse, I. Rig Veda og Edda, 137—144, 289—297; WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien 177—186.

[2] Cf. SPIEGEL, Neriosengh's Sanskrit-Uebersetzung des Yaçna 20 n.

b) **Yasna 2, 5** (Spiegel 2, 21) (prose).

1. Avesta. *ahmya zaoθre barəsmanaēca bərəzañtəm ahurəm xšaθrīm xšaētəm apąm napātəm aurvaṭ-aspəm āyese yešti.*

2. Pahlavi. *paran denman zāharak va baresōm būrjī xūṭāī vakadānī rōšānī ārānŏ mayāī arvandaspŏ barihūnam avŏ denman yazišn.*

3. Sanskrit. *anena prâṇena baresmanenaca burjasvâminaṁ nârîṇâṁ tejasvinaṁ apâṁ nâbhiṁ pradhânâçvaṁ samîhe ijisnau* ||

1. 'with this libation and barsom I call to the sacrifice the lofty, lordly Child of the Waters, (genius) of women, brilliant, whose steeds are swift'.
2. 'with this libation and barsom I call to this sacrifice Būrj the lordly, (genius) of women, glorious, water of waters, whose steeds are swift'.
3. 'with this breath and barsom I desire in my sacrifice Burja, lord of women, glorious, navel of the waters, whose steeds are most goodly'.

c) **Yasht 5, 72** (prose).

tąm yazəñta ašavazdåo puθrō pourudåxštōiš ašavazdasca θritasca sāyuzhdrōiš puθra upa bərəzañtəm ahurəm xšaθrīm xšaētəm apąm napātəm aurvaṭ-aspəm satəm aspanąm aršnąm hazaṅrəm gavąm baēvarə anumayanąm.

'unto her (Ardvī Sūrā Anāhitā) did Ashavazdah, the son of Pourudhākhshti, and Ashavazdah and Thrita, the two sons of Sāyuzhdri, sacrifice a hundred stallions, a thousand kine, ten thousand sheep hard by the lofty, lordly Child of the Waters, (genius) of women, brilliant, whose steeds are swift'.

d) Yasht 8, 4 (verse and prose).

tištrīm stārəm raēvañtəm
xᵛarənaṅuhañtəm yazamaide
afšciθrəm sūrəm bərəzañtəm
amarañtəm dūraēsūkəm
bərəzañtəm uparō-kairīm
yahmat̰ haca bərəzāt̰ haosravaṅhəm apąm nafəδrat̰ haca ciθrəm.

'we praise the star Tishtrya, brilliant, glorious, that hath the seed of the waters, mighty, lofty, powerful, whose glance is far-reaching, lofty, who worketh on high, from whom, being lofty (cometh) grandeur, (but) from the Child of the Waters doth come the seed'[1].

e) Yasht 8, 34 (prose).

apąm napāosə tāo āpō spitama zaraθuštra aṅuhe astvaite šōiθrō-baxtāo vī-baxšaiti vātasca yō daršiš awzhdātəmca xᵛarənō ašaonąmca fravašayō.

'in this material world, O Spitama Zarathushtra, the Child of the Waters and the mighty Wind and the Glory deposited in the Waters and the Fravashis of the righteous distribute the Waters, which become distributed according unto lands'.

f) Yasht 13, 95 (prose).

iδa apąm miθrō yō vouru-gaoyaoitiš fraδāt̰ vīspāo fratəmatātō daqyunąm yaozaiñtīšca rāmayeiti iδa apąm napāo sūrō fraδāt̰ vīspāo fratəmatātō daqyunąm yaozaiñtīšca nyāsāite.

'here shall Mithra, whose pastures are wide, increase henceforth all principalities of the lands, and he shall cause them that be in commotion to be still; here shall the mighty Child

[1] See Darmesteter, Le Zend-Avesta II. 415 and notes 17—19. We may also render *haosravah* and *ciθra* by 'fair renown' and 'radiance'.

of the Waters increase all principalities of the lands, and he shall repress them that be in commotion'.

g) Yasht 19, 51—52 (verse and prose).

51 *aētaṭ xᵛarənō frapinvata*
avi zrayō vouru-kašəm
ā dim haθra hañgəurvayaṭ
apąm napāo aurvaṭ-aspō
taṭca izyeiti apąm napāo aurvaṭ-aspō aētaṭ xᵛarənō hañgrəfšāne yaṭ axᵛarətəm
bunəm zrayaṅhō jufrahe
bune jafranąm vairyanąm

52 *bərəzañtəm ahurəm xšaθrīm xšaētəm apąm napātəm aurvaṭ-aspəm yazamaide*
aršānəm zaranō-sum
yō narēuš daδa yō narēuš tatаša
yō upāpō yazatō
sruṭ-gaošōtəmō asti yezimnō.

'this Glory got the start[1] unto the sea Vourukasha. Straightway the Child of the Waters, whose steeds are swift, seized it, and this was the wish of the Child of the Waters, whose steeds are swift: I shall seize this Glory, the Unattainable, at the bottom of the deep sea, at the bottom of the profound lakes. We praise the lofty, lordly Child of the Waters, (genius) of women, brilliant, whose steeds are swift, virile, hearing prayer, who created men, who shaped men, the angel beneath the Waters, who hath the most attentive ear when he is praised'.

We see from the passages which we have quoted that Apąm Napāt has throughout the Avesta the character of a water-deity. So Yasht 8, 4 names him in close company with

---

[1] After Geldner, Ved. Stud. II. 179, cf. also 155—178 and see Darmesteter, Le Zend-Avesta II. 630 'va se nourrir'.

the star Tishtrya, who causes the rain to fall[1]. This is in entire harmony with Būndahishn 7, 3, where we read: 'Co-operators with Tīshtar were Vohūman and the angel Hōm, with the assistance of the angel Būrj and the righteous guardian spirits in orderly arrangement'; and almost exactly the same words are employed of 'Būrj of the waters' in Zāṭ-sparam 6, 3[2]. Again in Yasht 8, 34 Apąm Napāt distributes the waters according unto lands, while in Yasht 19, 51—52 he dwells beneath the waters, although such an abode is not necessarily incompatible with an igneous nature, as a reference to the Indian submarine hell of fire called Urva, Aurva, Vaḍavâgni, Vâḍava, or Vâḍavâgni will show[3].

The most striking difference between the Indian and the Iranian view of Apąm Napāt is found in the fact that the conception of Iran localizes the god in a distinct home. This we gather from Yasht 5, 72, which describes a sacrifice 'nigh unto Apąm Napāt' offered up to Anāhitā, who is indeed the feminine counterpart of the Child of the Waters[4]. Again in Yasht 19, 51 Apąm Napāt seizes the Glory which is unattainable and drags it down into the sea Vourukasha, which is usually, and I think rightly, identified with the Caspian Sea. Turning to the Pahlavi texts we find that in Būndahishn 19, 15 'the angel Būrj [i. e. Apąm Napāt, his Pahlavi name coming from his Avestan epithet *bərəzañt* 'lofty'] having come up from the low country of Lake Arag, arouses that very bird Cām-

---

[1] See Yasht 8, in honor of Tishtrya, and cf. DARMESTETER, Le Zend-Avesta II. 320, 412. The rain which this star causes is named *tištryēni*, cf. DARMESTETER, Étud. Iran. II. 174 seq.

[2] See the translation by WEST in SBE. V. 26, 169.

[3] See BÖHTLINGK, Indische Sprüche[2], nos. 130, 1095, 2032, 3470, and probably also 3162 and 6368. Cf. GELDNER, Ved. Stud. II. 269—272, and note the expression *adbhyo 'gnir* in Manu 9, 321.

[4] See DARMESTETER, Le Zend-Avesta III. LXXXII, cf. II. 366, and JACKSON in his Iranische Religion, which is about to appear in the Grundriss der iran. Philol., SPIEGEL, Erān. Altertumskunde II. 54.

rōsh', which is 'on the summit of Mount Albūrz'[1]. There was likewise a land of Arag, which contained among other rivers one which was remarkable for its swiftness[2]. The river Arag is often mentioned in the Pahlavi texts. So in Būndahishn 7, 15—17; 20, 1, 8 [West's translation in SBE. v. 29, 74—75, 77] the Arag, like its companionstream the Vēh, has a semi-mythical nature, for we read in Būndahishn 7, 16: 'Both these rivers wind about through all the extremities of the earth, and intermingle again with the water of the wide-formed ocean'. In view of such a statement the passage Būndahishn 20, 8 is not surprising that 'it [the Arag] comes out from Albūrz in the land of Sūrāk [Sogdiana], in which they call it also the Ami [Oxus]; it passes on through the land of Spētos [Egypt], which they also call Mesr, and they call it there the river Niv [Nile]'. But on the other hand the Vēh is at times identified with the Oxus, although it becomes in its semi-mythical phase the Indus[3]. The true geographical identification of the Arag is with the Araxes, as West and Jackson have rightly shown[4]. To such a conclusion one must come after a consideration of all the data on the Arag which we possess in Pahlavi literature. The region which stretches from the Albūrz to the Aras has a further confirmation as the dwelling-place of Apąm Napāt. One of those who sacrificed near Apąm Napāt was, as we have already seen, Ashavazdah, the son of Pourudākhshti. The Dēnkarṭ 9, 16, 17 speaks of

---

[1] See the translation by West in SBE. V. 70.

[2] Zāṭ-sparam 20, 4 in the translation by West, SBE. XLVII. 151 seq. Cf. also τραχύς as an epithet of the Araxes in Strabo 501 and see his description of this river Araxes 531.

[3] Compare Būnd. 20, 22 28 with 20, 9 and see West's notes to the passages.

[4] West, SBE. V. 80, 81, 216; Jackson, Zoroaster 194 n. 2. Note also the Modern Persian name of the Araxes, which is Aras or Ras, Georgian Rakhsi, Armenian Eraskh — St. Martin, Mémoires Historiques et Géographiques sur l'Arménie I. 38.

this Ashavazdah as being 'predominant over the most manifest among uplands, the plain of Pēshinās'. This plain seems to be localized by a passage in the Dīnā-ī Maīnōg-ī Khiraṭ 62, 20, for we read there that 'the body of Sāhm is in the plain of Pēshāndas, near to Mount Dimāvand'[1]. Since Mount Dimāvand forms the continuation of the Albūrz range, we may regard the two names as synonomous in the mind of the authors of the Pahlavi texts. We should infer from the Pahlavi descriptions of the home of Apąm Napāt that he divided his residence between the Aras river and the eastern section of the Albūrz range, or perhaps rather that portion of the Caspian which lies at the foot of this mountain[2].

The Sanskrit translator of the Yasna expresses a different and less acceptable view in his comment on Yasna 1, 5, for according to his conception the Arvand is the home of Apąm Napāt. This river is mentioned in Zāṭ-sparam 6, 20, where it is identified with the Dijlit (Tigris), a view which Firdausī (Shāhnāmah p. 51, v. 325 ed. Vullers-Landauer) also entertained. Spiegel accepted this identification, which I venture, however, to question, and he made the exceedingly plausible localization of the home of the Child of the Waters at Mount Niphates, the Armenian Npat, the source of the Tigris[3]. We are bound however to give our preference to that identification which is manifestly the older and we need not hesitate

---

[1] See the translations by West, SBE. XXXVII. 203, XXIV. 110 and his notes there. But note also Būnd. 29, 7—9, 11 and Darmesteter, Le Zend-Avesta II. 376 n.

[2] Professor Jackson kindly suggests to me that Apąm Napāt may have dwelt for a portion of the year in the Aras and for the rest of the year on Albūrz or the shores of the sea at the foot of the mountain. The idea of a winter and a summer palace was not unfamiliar to the Iranian mind.

[3] Erān. Altertumskunde I. 434, II. 54; ZDMG. XLI. 288; cf. St. Martin, Mém. Hist. et Geogr. sur l'Arménie I. 49. Windischmann, Zoroastrische Studien 181 saw in the Arvand of Neriosengh Mount Orontes (Alvand).

to follow the Būndahishn rather than Neriosengh. The identification of the Arvand with the Tigris is rejected by Doctor West (SBE. V. 172 n. 6), who considers this view 'a later identification of the Arag, Arang, or Arēng river of Būnd. XX with the Tigris, under its name Arvand, which is also found in the Bahman Yasht (III, 21, 28) and the Afrīn of the Seven Amshaspands (§ 9)'. We are fairly entitled to conclude that the Child of the Waters is to be localized at the Aras and near Dimāvand, and the picturesque scene of Yasht 19, 51—52 gains thereby fresh beauty.

The Sanskrit translation of the Yasna which renders the Avestan *apąm napāt* by *apāṁ nâbhi*, 'navel of the waters', next calls for our attention. It is universally acknowledged that *apąm napāt* does not signify the 'Navel of the Waters' but the 'Child of the Waters'. The Avestan word *napāt*, with its cognates, Greek νέποδες Odyss. IV. 404 [δ for τ by a popular connection with ποδ- 'foot', Meyer, Griech. Gramm.[1] 272], ἀνεψιός, Latin *nepōt-*, Old High German *nefo* etc., appears to be a derivative of the Indogermanic root *pō* 'protect'[2]. It cannot then be connected etymologically with the word *nābhi* 'navel' (cf. Old Pruss. *nabis*, Old High German *naba*, etc.), which has as related words in Avestan *nabānazdišta* (cf. Darmesteter, Le Zend-Avesta I. 18 n. 67), *nāfah*, *nāfya*,

[1] Leumann, Festgruss an O. von Böhtlingk 77 seq. Cf. J. Schmidt, Pluralbildungen der indogerm. Neutra 170; Brugmann, Vergleich. Gramm. II. 366; Bartholomae, Studien zur Sprachgeschichte II. 31 anm. 5 rejects Leumann's derivation, and he sought in KZ. XXIX. 526 to derive *napāt* from **n̥pot-*. Spiegel's derivation in KZ. XIX. 392 seq. of both *napāt* and *nābhi* from a root *nap* 'to be moist' cannot of course be allowed. Delbrück, Verwandtschaftsnamen 124—126 (cf. 6) associates **avos* with **nepōtes*.

[2] On the Indo-Iranian stem *naptar-* formed from *napat-* on the analogy of the words denoting relation which have stems in Indogermanic -(*t*)*er*-, see Brugmann, Vergleich. Gramm. II. 360, 722. Note also that the *p* of ***napat*** has been retained in New Persian *navāδah*, *nāvah*, Pāmir *napüs*, ***nabus***, Horn, Grundriss der neupers. Etymologie I. 2, 50 Geiger ibid. 300.

etc., but none the less the two words *napāt* and *nāfah* became associated by folk-etymology. The principal incentives to this connection were two: first, the existence of the forms *nafəδrō, nafəδraṭ*[1], whose *f* was supposed to correspond with that of *nāfah;* and second, the similarity of meaning in the words *nāfah* (cf. PWb. sub voc. *nâbhi* 4) and *napāt*. This notion that Apąm Napāt signified the 'Navel of the Waters' must have become current at a very early date, as the Pahlavi renderings of the Avestan words *apąm napāt* show. The list of these renderings is as follows: *a)* Yasna 1, 5 *āvānŏ āvŏ; b)* Yasna 2, 5 *āvānŏ mayāi; c)* Yasna 3, 7 *āvānīk; d)* Yasna 65, 12 *nafānŏ āv; e)* Yasna 71, 23 *nafānŏ ī nafŏ; f)* Vīsparad 7, 5 *āvānŏ āv.* While the usual interpretation is thus seen to be 'waters of water' or 'Water' κατ' ἐξοχήν, we have also the anomalous translations 'navels of water' and 'navels of navel'[2]. From the Pahlvia *naf* meaning not only 'navel' but 'offspring, Neriosengh was led to his rendering of the Avestan *napāt* by *nâbhi.* He interpreted *nābhi* however as denoting 'the central point' (cf. PWb.

[1] Or 'offspring of water' and 'offspring of offspring'. Darmesteter Le Zend-Avesta II. 630 n. 82 also says that the translation of *napāt* by 'navel' is late 'et due à une confusion avec le moderne *nâb*'. Uhlenbeck, Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache 142 rightly condemns a conjecture that the Sanskrit *napāt* in the phrase *apām̐ napāt* signified 'water'.

[2] Vodskov, Sjaeledyrkelse og Naturdyrkelse I. 293—294 gives too much credence to the rendering of 'Navel of the Waters' if my judgment is correct. His conclusion (291—292) that Apām̐ Napāt and Agni in the Rig-Veda were originally quite distinct is especially noteworthy here. He regards the Avestan Apąm Napāt as a rain-god (295) and he sums up his opinion in the following sentence, with which I heartily agree, except with reference to his view that Apām̐ Napāt was once a storm-myth (297): 'Om Navnet Apām̐ Napāt i Rig-Veda er et gamalt Vrag fra Uvejrsmyten, en dødt Navn, der har klynget sig til Agni og virket med til at denne Smørvandenes Ild traadte saa selvstståendigt frem, det gør meget lidt, fra eller til, for vor Forstaaelse af Agni og Uvejrsmyten.' Vodskov's views of Apām̐ Napāt are viewed favorably by Sørensen, Nord. Tidssk. f. Filol., 3 Raekke, 132—133, and Hardy, IF. Anz. X. 12.

sub voc. *nâbhi* 3), or 'the source', as Brahmā is pictured to us issuing from the navel of Vishnu. This is an instance in which the combined evidence of the Indian conception of Apąm Napāt as the 'Child of the Waters' and of comparative linguistics far outweighs the error of the Pahlavi translator, who confused so badly the Avestan *napāt* 'son' and *nāfah* 'navel. Thus too is corrected the misapprepension of his translator and commentator Neriosengh, who carried his predecessor's mistake to a still more lamentable conclusion[1]. Apąm Napāt can mean only the 'Child of the Waters', and only as the Child of the Waters does his nature stand clearly outlined before us.

Among the evidences that the nature of Apąm Napāt contains elements of a fire-deity C. DE HARLEZ[2] and other scholars have cited the Avestan lists which name Apąm Napāt in close connection with the Fires and the Waters. These passages demand a careful consideration with special reference to the Avestan ritual, a point which has not as yet received the attention which it merits. Taking up the lists in the Avesta texts we find that the mention of Asha Vahishta and of Atar immediately before Apąm Napāt and the Waters in Sīrōza 1, 7 = Yasht 2, 4 is only apparent, and that precisely the same thing is true of Sīrōza 2, 7 = Yasht 2, 9. In these cases the praises of Asha Vahishta and Atar are to be recited at the Rapithwin Gāh; those of Apąm Napāt and the Water created by Mazda are to be repeated at the Uzīrin Gāh. In Yasna 65, 12 we find the series of names, Waters, Amshaspands, Fravashis, Mithra, Sraosha, Rashnu, Atar, Apąm Napāt, and the Yazatas, but this chapter or Hā forms a part of the Ab-Zōhr, which is devoted, as its name implies, to the worship of the Waters. Too much stress should not be laid on Yasna 71, 23 = Vīsparad 7, 5, Gāh 1, 9; 2, 10; 3, 9; 4, 11; 5, 8, where Atar

[1] Avesta traduit CVII; cf. MAGOUN, Apām Napāt in the Rig-Veda JAOS. XIX. 142.

[2] See also DARMESTETER, Le Zend-Avesta I. 32 seq.

and the barsom immediately precede Apąm Napāt while Nairyō-sangha follows. This is shown by the extremely general character of the entire chapter, which is so devoid of any single object of its praises that the excellent manuscript Pt 4 calls the Hā the Vīsp Yasht. As in the passages just cited from the Sīrōza we find Asha Vahishta and Atar connected with the Rapithwin Gāh in the lists given in Yasna 1, 5; 2, 5; 3, 7; 6, 4, while Apąm Napāt and the Waters created by Mazda are once more especially associated with the Uzīrin Gāh[1]. Again, Yasna 70, 6 mentions Apąm Napāt in company only with the Waters, and the same statement holde true of Nīrangistān 48 (Darmesteter, Le Zend-Avesta III, 111)[2]. The entire testimony of the Avestan ritual is to confirm a view that Apąm Napāt did not originally possess any of the elements of a fire-deity. This is further borne out by the passages concerning him in the Yashts, which represent the great body of the popular belief of Iran. In this portion of the Avesta there is not a single mention of fire in connection with the Child of the Waters. The importance of this fact in its bearing on the question as to the original nature of Apąm Napāt is self-evident and its weight in determining the solution of the problem before us is very great.

Summary of A. To sum up our results thus far, we have seen that in India Apąm Napāt has become practically identified with Agni, although even here traces of an original distinction between the two divinities may be discerned. Follow-

[1] We find in the Vedic literature several lists of deities among whom Apâṁ Napât is mentioned. They do not however admit of being reduced to regularity because of their very general character and the irregular order in which the names are given. The most important of these lists are RV. 2, 31$_{6}$ (cf. 1, 186$_{5}$); 6, 50$_{13}$; 7, 34$_{14-16}$; 7, 35$_{13}$; 10, 92$_{13}$, AV 6, 3$_{1}$; 6, 3$_{3}$. On the use of RV. 10, 30, a hymn to Apâṁ Napât, in the Agniṣṭoma cf. Hillebrandt, Ritual-litteratur 129.

[2] I am happy to acknowledge my indebtedness to Bruchmann, Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur 194—199.

ing these traces in our investigation we are led to the Iranian texts where we meet the Child of the Waters in less dubious form. In Iran he is almost certainly a water-deity pure and simple. The earlier Pahlavi tradition, as we have seen, gives him a home, which apparently was by the shore of the Caspian near the Araxes (modern Aras), with an occasional sojourn on the heights of Dimāvand. The later Pahlavi texts, which Neriosengh followed, incline however toward the source of the Tigris, Mount Niphates (Armenian Npat, Nebad, Nbadgan), a place which seems less likely than the Caspian Sea. Neriosengh's rendering of Apąm Napāt by 'Navel of Waters' is not to be regarded as correct, although the error is not inexplicable, as it is due in great part to the ambiguity of meaning of the Avestan *nāfah*, and to its similarity of sound to Avestan *nafəδrō, nafəδrāt*. A consideration of the lists of names containing that of Apąm Napāt as employed in the ritual tends to separate him, together with the Waters, from the Fire, and in harmony with this we find the Yashts, which contain the most important texts concerning him, unanimously regarding him as a water-deity. The preponderence of evidence thus far, then, would seem to imply that the Indo-Iranian Child of the Waters was, as we should infer from his name, a divinity of water, and not of fire.

B. Epithets of the Iranian Apąm Napāt compared with those of Poseidon-Neptune.

Several scholars, among whom WINDISCHMANN (Zor. Stud. 186) and G. DE RIALLE (Rév. de Ling. III, 56 seq.) are especially to be noted, have incidently alluded to the similarity of the epithets given to Apąm Napāt on the one hand and to Poseidon-Neptune on the other[1]. As these names afford a

---

[1] Cf. DARMESTETER, Le Zend-Avesta II. 366, SPIEGEL, Erān. Altertumskunde II. 54.

number of coincidences, striking as well as suggestive, they demand our attention, especially as Poseidon can hardly be regarded seriously as other than a water-deity. The Avestan epithets in the following list are the conventional ones throughout, except where a direct statement to the contrary is made. The close parallelism which will be shown to exist in many cases is not without interest from the point of view of comparative religion.

a) *aurvaṭ-aspa* 'with swift steeds'. In the Avesta this epithet is used of the sun (*hvarə* Yt. 10, 90; *hvarəxšaēta* Yt. 12, 34 etc.) besides being a surname of Apąm Napāt. In Sanskrit **arvataçva* does not occur, although *arvat* is an epithet of Agni RV. 6, 12 6 and of the All-Gods RV. 10, 64 6. The equivalent of the Avestan *aurvaṭ-aspa* is *âçuheman* in Sanskrit. This word is used once of Agni in the Rig-Veda and three times of Apâṁ Napât. Furthermore Apâṁ Napât is mentioned in the closest connection with the horse in RV. 2, 35 6 and in Maitrâyaṇîsaṅhitâ 1, 11, 1 3—5, and in RV. 1, 186 5 he is represented as being drawn by stallions which are as swift as thought. In Greek we find this association of Poseidon with the horse very frequently. For example Hym. Hom. 22 4—5:

> διχθά τοι, Ἐννοσίγαιε, θεοὶ τιμὴν ἐδάσαντο,
> ἵππων τε δμητῆρ' ἔμεναι σωτῆρά τε νηῶν.

Again Aischylos Sept. adv. Theb. 122 has ἵππιος ποντομέδων ἄναξ . . . Ποσειδᾶν (cf. Aristophanes, Equit. 551; Pindar, Pyth. 4 45; Vergil, Georg. 1 12—14; Orphica 17 2). In addition we may cite Nonnos Dionysiaca 37 392—393 (cf. 5 129):

> καὶ φθαμένους ἐκίχησεν, ἐπεὶ μένος ἔμβαλεν ἵπποις
> ἵππιος Ἐννοσίγαιος ἑὸν θρασὺν υἷα γεραίρων.

This latter passage deserves especial mention on account of its resemblence to the lines from the Maitrâyanîsaṅhitâ which were cited above.

b) *aršan* 'virile'. This adjective, which is the conventional epithet of the hero Husrava, in once applied to Mithra Yt. 10, 86 and once to Apąm Napāt Yt. 19, 52. The term *vṛṣan*, which is the Sanskrit equivalent of the Avestan *aršan*, is used once of Apâm̐ Napât in RV. 2, 35 13, but it is employed about eighty-two times of Indra, sixty times of Soma, twenty-eight times of Agni, and frequently of a host of the lesser divinities. Parallels in Greek I am unable to quote at present.

c) *ahura* 'lordly'. Among the divinities of the Avesta only Mazda and the Amshaspands who are associated with him (Ys. 30, 9; 31, 4) enjoy this epithet *ahura*, which is formulaic with them as with the Child of the Waters. The use of *asura*, the precise equivalent of the Avestan *ahura*, in the Rig-Veda is roughly as follows: of Varuna six times, of Indra five times, of Soma twice, of Agni six times, of Savitar four times, of Mitrâvarunâ three times, but never of Apâm̐ Napât. The exact representative of *ahura (asura)* does not occur in Greek, although the idea of lordship in connection with Poseidon is frequent. For example Poseidon is called πότνιε δαῖμον in Hym. Orph. 17 8 and in 13—14 of the same hymn we read:

ὃς ναίεις κορυφαῖος ἐπ' Οὐλύμποιο καρήνων
δεύτερος ἐκ Διὸς εἰληχὼς πάντεσσιν ἀνάσσειν.

Or yet again we may compare the σεμνὸς Ποσειδῶν of Sophokles, Oed. Col. 55.

d) *upāpa* 'submarine' (only in Yt. 19, 52). This attribute of Apąm Napāt equivalent of which does not occur in Sanskrit, is used in Avestan also of the fish *kara* (Vend. 19, 42) and of Gandarəwa (Yt. 15, 28). For a similar idea in Greek we may compare Hym. Orph. 17 3:

ὃς ναίεις πόντοιο βαθυστέρνοιο θέμεθλα.

e) *xšaēta* 'brilliant'. This word occurs only in the Avesta. It forms the conventional epithet of Yima as well as of the Child of the Waters, and it is furthermore used of the sun

(*hvarə* Ys. 3, 13), the stars (*raocāo* Yt. 3, 1), and of the Amshaspands (Ys. 26, 3; Yt. 13, 82; 19, 15). As a possible Greek parallel we may cite Pindar, Isthm. 7 60:

Ζεὺς ὅτ' ἀμφὶ Θέτιος ἀγλαός τ' ἔρισας, Ποσειδᾶν, γάμῳ.

f) *bərəzaṭ* 'lofty'. This is one of the most common epithets of the Avesta. Besides its use as a conventional appellation of Apąm Napāt it is employed also of Ashi, Mithra, Haoma, Tishtrya, Ardvī Sūrā, and the Amshaspands. Its Sanskrit equivalent *bṛhant* is used about eleven times of Agni, about nine times of Indra, once each of Soma, Viṣṇu, and Indrāviṣṇū, but never of Apâṁ Napât, although the adjective is twice applied to the Waters in the late hymn RV. 10, 121 7 and 9. A striking epithet of the Greek Poseidon is that contained in Arion's invocation to him (v. 1) as ὕψιστε θεῶν.

g) *sūra* 'mighty' (only in Yt. 13, 95). This word is the conventional epithet in the Avesta of the goddess Anāhitā, who is the feminine counterpart of Apąm Napāt[1]. It is likewise used of Mithra (Yt. 10, 6; 10, 141), of Drvāspa (Yt. 9, 5), and of Sraosha (Ys. 57, 11). Its equivalent in Sanskrit is *çûra* which is commonly employed of Indra, but not of Apâṁ Napât, although the Child of the Waters has the appellation *subhaga* in RV. 3, 9 1. A similar idea of might seems to be expressed in Hym. Orph. 17 10:

εἰρήνην, ὑγιείαν ἄγων, ἠδ' ὄλβον ἀμεμφῆ.

h) *sruṭ-gaoša* 'of listening ear' (only in Yt. 19, 52). This term is also applied to Mithra in Yt. 10, 107 and 19, 35, and its Sanskrit representative *çrutkarṇa* is used in the Rig-Veda thrice of Agni, twice of Indra, but never of Apâṁ Napât. The only classical parallels for the implied idea of interest of

---

[1] CIL XIV. no. 3558; cf. Carter, De deorum romanorum cognominibus quaestiones selectae 23—24, 36.

a divinity in his worshipers that I can at present suggest are Hym. Orph. 17 18:

σεμνοῖς μυστοπόλοις χαίρων ὁσίοις τε σεβασμοῖς,

and an inscription from Tivoli[1]:

NEPTVNO
ADIVTORI
SACRVM.

i) *zavanō-su* 'hearkening unto prayer' (only in Yt. 19, 52). This epithet, which is used also of Mithra (Yt. 10, 76) is practically equivalent with the appellations *sūra* and *sruṭ-gaoša* which have already been mentioned. The word is not found in Sanskrit.

j) *xšaθrya* 'genius of women'. This is par excellence the conventional epithet of Apąm Napāt and it is used of him alone. It is therefore the most important of all the terms which are applied to him and it merits our special attention. The word is found only in the Avesta, and its meaning is fixed for it by the Pahlavi rendering of *xšaθrya* by *xūṭāī vakadānō* and the Sanskrit translation by *svâmî nârîṇâm* (or *strîṇâm*), both signifying 'the lord of women'. This term *xšaθrya* is the justification for regarding Apąm Napāt, as Ayuso (Los Pueblos Iranios y Zoroastro 96) rightly saw, as the symbol of the fructifying principle contained in the waters. The Spanish scholar with subtle acumen even suggests that one ground for the confusion in India of Apąm Napāt and Agni was that the fire-god was called 'nieto de las aguas, porque estas alimentan, y en cierto modo producen las materias combustibles'. The thought is a fine one and this conception, which I have not found noted elsewhere, may indeed have been one of several factors in the identification of the two divinities in the Indian mind. The fact that the Child of the Waters is 'the lord of women' explains the comparison

---

[1] Pischel, Ved. Stud. I. 79, 186 seq.; Macdonell, op. cit. 134—136.

of the Waters to three maidens who surround Apąm Napāt (RV. 2, 35 3—5), and who flutter about him (v. 13). The similarity of this picture to that of Poseidon and the Nereids has long been recognized. To the list of those classical passages which associate Poseidon with the sea-nymphs I shall add but one, a Latin inscription from Neudorf (CIL. III no. 3662):

NEPTVNO
ET . NYMPHIS
PRO . SALVTE . IMP
CAES . M . AV
REL . AVG . ANTO
NIVS . AVLIANVS
PRAEF . COH . V . LVcE
POSVIT

The parallelism with Ποσειδῶν φυτάλμιος (e. g. Pausan. 2, 32 8; Plutarch Quaest. Conviv. 5, 3; Sept. Sap. Conviv. 15; CIA 111 no. 269) has long been generally observed. In the Dionysiaca of Nonnos there are three epithets of Poseidon which are of interest in this connection. These terms are γυναιμανέων 2, 125; 8, 235), ἐρωμανέων (10, 263; 33, 336), and νύμφιος (43, 395). Like the water-maidens attending upon Apâṁ Napât in the Rig-Veda, the Indian Apsarasas, the heavenly hetaerae, are most intimately connected with the water, as their very name implies[1], and it is not without a meaning that Aphrodite Anadyomene, the goddess of love, is born from the ocean's foam[2]. For the association between the water and reproduction or generation is very close, as we shall see later, and the Indian love-god Kāmadeva with his fish *makara*, a reflex as it were of Poseidon and the dolphins (cf. especially

[1] Cf. also the Ἀφροδίτη Ποντία καὶ Λιμενία of Pausan. 2, 34 11, and the Θαλασσαίη Ἀφροδίτη of Musaios 319. See BRUCHMANN's list of epithets of Aphrodite, op. cit. 53—70.

[2] Volume I of The Legend of Perseus.

the hymn of Arion 4—11), is another indication in favor of an association of Apąm Napāt, 'the lord of women' with the fruitful water rather than with the fire that cleaves the tree by the thunderbolt (cf. RV. 1, 143 5; 6, 60 10; 10, 79 2).

In the Rig-Veda are found a number of epithets of Apâṁ Napât which have no place among his appellations in the Avesta. The list of such terms here given will serve, in conjunction with those noted above as corresponding to the Avestan epithets, to round out the picture of the Indo-Iranian conception of the nature of the Child of the Waters. The list comprises the following words: *ájasra* 2, 35 8; *ánabhimlâtavarṇa* 2, 35 12; *anidhmá* 2, 35 4; *anehás* 3, 9 1; *apramṛṣyá* 2, 35 6; *áryathya* 2, 35 5; *ûrdhvá* 2, 25 9; *ṛtávan* 2, 35 8; *ghṛtánirṇij* 2, 35 4; *jâtávedas* 10, 8 5; *didivâṅs* 2, 35 3; *nâdyá* 2, 35 1; *perú* 7, 35 13; *çúci* 2, 35 3; *sudíditi* 3, 9 1; *suprátûrti* 3, 9 1; *hiraṇyadâ* 2, 35 10; *hiraṇyarûpa* 2, 35 10; *hiraṇyavarṇa* 2, 35 10; *hiraṇyasaṁdṛç* 2, 35 10. These epithets fall into four classes as follows: a) Those applied to Apâṁ Napât, Agni, and other gods, *ájasra* (Indra and the All-Gods), *ûrdhvá* (Indra, Savitar, the Gandharvas, and the Manes), *ṛtávan* (Varuna, Indra, Tvaṣṭar, Sōma, Sarasvati, Mitrâvaruṇá, and the Adityas), *didivâṅs* (Bṛhaspati), *çúci* (Varuṇa, Sûrya, Bṛhaspati, Soma, the Adityas, and the Maruts), *hiraṇyavarṇa* (Indra, Bṛhaspati, and the Maruts); b) those possessed by Apâṁ Napât and Agni only, *ghṛtánirṇij, jâtávedas, sudíditi, hiraṇyarûpa, hiraṇyasaṁdṛç;* c) one epithet, *anehás,* which is used only of Apâṁ Napât and the Adityas; d) terms used of Apâṁ Napât only, *apramṛṣyá, perú, suprátûrti, hiraṇyadâ,* and four words which are ἅπαξ λεγόμενα in the Rig-Veda, *ánabhimlâtavarṇa, anidhmá, áryathya,* and *nâdyá.* We see from this list that the number of epithets in the Rig-Veda devoted exclusively to Apâṁ Napât and Agni forms but a quarter of the number of terms applied to the Child of the Waters. On the other hand the great propor-

tion of the adjectives in question are either given to Apâṁ Napât alone (class d), or are enjoyed by many totally distinct gods, being in other words purely conventional epithets of divinities (class a, cf. class c). This brief consideration of the Vedic appellations of the Child of the Waters simply emphasizes the vague outlines of Apâṁ Napât in the Rig-Veda. It does not necessarily imply any special identity of Apâm Napât and Agni in the primitive conception. This blending of the two deities was the work of the henotheistic tendency so marked in Indian religion.

Summary of B. A detailed comparison of the epithets of the Iranian Apąṁ Napāt with those of Poseidon-Neptune tends to confirm the theory advanced that we are dealing only with a water-deity. On the other hand a concurrent comparison with the equivalent Vedic epithets gives on the whole a neutral result. Yet the very fact that the epithets in the Rig-Veda which are common both to Agni and to Apâṁ Napât are not withheld from other divinities is rather in favor of the view of an original distinction between the two deities than against it.

C. The mythological import of Apam Napat, and the generative properties of water.

The word *xšaθrya* 'lord of women', the epithet κατ' ἐξοχὴν of Apąm Napāt, is apparently the real clue to his nature. For if the Child of the Waters indeed be, as have sought to show, a true water-deity, we might reasonably expect that he should possess in a marked degree the power of fructification. The lines of demarcation between the animal and the vegetable world, as between men and beasts, are not very precisely drawn by the primitive mind. If the earth becomes fruitful only through the power of water, and if the presence of water is life, and the absence of it means death, then it is most natural for the savage to consider water itself as a true

source of life. Furthermore if such a notion is regarded as true concerning the lower stages of existence, it is naturally presumed to hold good in the higher grades of life, and it may even be supposed to be operative in the case of the human being. Following such a course of reasoning the primitive man sees nothing strange in a direct fructification by water only. Many instances in folk-lore, which will serve to make my meaning clear, have been collected by E. S. HARTLAND in his book on The Supernatural Birth[1]. In these stories, which are of special moment here for their bearing on the problem of the nature of Apąm Napāt, the semen virile may play some part. As an instance of this I may cite the beautiful description which the Iranian texts give us of the promised birth of Zoroaster's sons, Ukhshaṭ-ereta, Ukhshat-nemah, and the Saoshyant, Astvaṭ-ereta[2]. The presence of the semen is not however indispensible, as is proved by the story of Water-Peter and Water-Paul, whose parents bore them as a result of a mere draught of water. That portion of HARTLAND's collection which concerns us at present may be summarized most conveniently under six heads. For the sake of brevity I shall simply indicate the pages of The Supernatural Birth and mention the locality where the tales cited are current. The details may be found in HARTLAND's book. which should be consulted.

a) Conception by drinking water: 17, 19 (Hesse), 22 (Little Russia), 73 (Russia, of mares), 117 (Ireland, birth of St. Finnacha), 121 (Roumania).

---

[1] Dēnkarṭ 7, 8 $_{55-57}$; 9 $_{18-20}$; 10 $_{15-18}$ in the translation by WEST, SBE. XLVII. 105—106, 111, 115. Cf. DARMESTETER, Le Zend-Avesta II. 521 seq., JACKSON, Zoroaster 21.

[2] 'Custom' is HARTLAND's technical term for an act performed in a community for the express purpose of producing a result which has been observed to follow an accidental performance of the act in question. 'The traditions of past miracles are organically connected in the popular mind with practises expressly calculated to produce repetitions of those miracles' 147.

b) Conception by drinking water in custom[1]: 152—153 (Bosnia), 159 (Ardennes), 160 (Thuringia), 160 (Transylvania Gypsy), 160 (Tusaya, a pueblo-tribe of North America), 160 (Arabia), 160—161 (Bombay).

c) Conception by bathing: 94 (Sanskrit, but here is also an inhalation of the semen), 133 (Zulu), 133 (Hindu, birth of Ganesha), 134 (Algonkin, Khirghiz, Iranian birth of the Saoshyant) [somewhat akin to this conception by bathing are the cases of impregnation by rain, 136 (Mexican birth of Montezuma), 177 (Hottentot — birth in custom)].

d) Conception by bathing in custom: 165 (Gallician Jews, Baden), 166 (Scotland), 166—167 (Panjab), 167—168 (Serb), 168 (Algiers).

e) Conception by bathing and drinking: 92 (Annam), 118 (Ireland).

f) Conception by bathing and drinking in custom: 153 (Fiji), 165 (Transylvanian Saxony).

We must indeed note that legends of impregnation by the sun are not unknown (99, Sicily; 138, Corea; 138—139, Siam: custom 170, Hindu; 170—171, Chacos of South America), and that the wind also has mighty power (136, Greece; the Algonkin Hiawatha; Finland). But the sun and the wind play so small a rôle in these legends in comparison with the part which the water takes, that we are justified, I think, in practically ignoring them for the present, reserving all our emphasis for the water, which is thus seen to justify so strikingly the use of the epithet in the Avesta of the 'lord of women', *xšaθrya.*

Final Conclusion. I have thus attempted to follow in detail the various questions encountered in an investigation of the original nature of the Child of the Waters. The character

[1] Kretschmer, Geschichte der griech. Sprache 133. Walde, KZ. 34, 487 has sought to connect Apąm Napât and Neptunus etymologically [cf. similarly Spiegel, KZ. 19, 392 seq.], an explanation which is less happy than Kretschmer's [cf. Grassmann, KZ. 16, 167 seq.].

of Apâṁ Napât in the Vedic texts was sketched but hastily in view of previous discussions by many scholars of the Indian conception of his nature. Then in more detail I dwelt upon the Iranian texts which mention this divinity's name. Turning to the more minute consideration of the conventional epithets, close parallels were found between those of Apąm Napāt in Iran (and frequently in India as well), and the terms applied to Poseidon and the similar Italian deity, Neptunus, 'the moist god'[1]. Finally the remarkable similarity between the fact that Apąm Napāt as a divinity stands in close association with women and the belief in a fructifying power of water, which is held from Ireland to Zululand, and from Mexico to Iran, was considered. This latter point has not, to the best of my knowledge, been fully emphasized before. From my investigations I can draw but the one conclusion. The tendency toward henotheism in India has blended together Apâṁ Napât and Agni. But hints, half-obscured and blurred, in the Veda and in the texts of Iran, together with the epithets of the Child of the Waters and of Poseidon, and the deductions which may be drawn from the belief in the impregnating power of water, which comparative folk-lore shows to have existed in all the quarters of the world, must outweigh the operation of a single phenomenon of religion which is almost confined to India. Therefore, with all deference to the scholars who would identify the Child of the Waters with Agni, I can regard the two divinities only as distinct, and to me Apąm Napāt remains originally solely a deity of the waters in the remote period of the Indo-Iranian unity.

---

[1] The principal literature on Nairyō-saṅha and Narâçaṁsa is as follows: Bergaigne, La Religion Védique I. 305—308; Darmesteter, Le Zend-Avesta I. 151; Hillebrandt, Vedische Mythologie II. 98—107; Macdonell, op. cit. 100; Spiegel, Erān. Altertumskunde II. 45, Arische Periode 209—210; Windischmann, op. cit. 215—216.

Excursus I — Nairyō-saṅha.

In connection with our study of Apąm Napāt the figure of Nairyō-saṅha[1] in the Avesta and in the Vedas becomes interesting on account of close resemblances beside striking differences between the two divine personages. Nairyō-saṅha therefore throws an additional light of much importance upon the nature of Apąm Napāt. I shall accordingly first touch briefly on the points of similarity and secondly on the points of dissimilarity between the pictures presented to us of Nairyō-saṅha and of Apąm Napāt.

(1) Points of similarity between Nairyō-saṅha and Apąm Napāt. Narâçaṁsa is identified with Agni in the Rig-Veda, e. g. 3, 29 10—11:

> *ayám te yónir ṛtvíyo yáto jâtó árocathâḥ* | *táṅ jânánn agna ẫ sîdãthâ no vardhayâ gíraḥ* ||
> *tanunapad ucyate gárbha âsuró nárâçáṁso bharati yád vijã́yate* | etc.

'This is thy ritual bed, whence thou wert born and didst shine forth. That thou knowest, Agni, so sit thee down and give our songs increase. Son of his own body is he called, the heavenly germ, and he becometh Narâçaṁsa when he is born'[2]. He is also identified with Pûṣan (RV. 10, 64 3) quite as Apâṁ Napât becomes absorbed at times into Savitar (e. g. RV. 1, 22 6), and finally in RV. 2, 38 10 Narâçaṁsa receives as an epithet the striking ἅπαξ λεγόμενον *gnâspâti* 'lord of women', which forms a remarkably close parallel with the Avestan *xšaθrya*, which is the special and peculiar term applied to Apąm Napāt. The most important Avestan passage concerning Nairyō-saṅha is Ys. 17, 11 = Sīrōza 2, 9 (prose), which I give

[1] That is, he proclaims the presence of the deity in the flame of the altar-fire. Cf. narâçaṁso agniḥ AV. 5, 27 3.

[2] DARMESTETER, Étud. Iran. II. 311.

together with its Pahlavi and Sanskrit renderings and a Persian translation[1] of a similar passage in Nyāish 5, 6.

1. Avesta. *xšaϑrəm nafəδrəm nairyō. saṅhəm yazatəm yazamaide.*

2. Pahlavi. *xūṭāī nāfō nēryosang yēdaṭō yezebexūnam.*

3. Sanskrit. *râjanâbhiṁ nairiosaṅghaṁ iajadaṁ â | asya râjanâbhitâca iyaṁ yat nâbheḥ râjñâṁ deçapatînâṁ anvayasyaca prabhutamatâṁ mahattarâṇâṁ vîjaṁ etasmât ||*

4. Persian. *pādišāh nāfī nīrīōsank īzadrā pādišāh nāfī ū īn kih andar nāf pādišāhān va dihīvapadān va xvīšāvandān vas mihta tuxm az aš.*

1. 'The genius Nairyō-saṅha, the kingly navel (?) we praise'.
2. 'The king-navel Nēryosang the genius I praise'.
3. 'The king-navel Nairyosangha (and his king-navelship is this, that from him is the seed of the navel of kings ruling the lands, and of the race of those having authority, the greater ones'.
4. 'To the king-navel Nīryōsank the genius (his king-navelship is this, that in the navel of kings, and of the guardians of the land, and of the agriculturists by far the greatest seed is from him)'.

The striking similarity of the commentaries here quoted to those cited above for Apąm Napāt is evident. Here again, however, I am inclined to reject all connection with the Pahlavi *nāf* 'navel' on the same grounds as I have done before. I should prefer to render Avestan *nafəδra* as 'relating to offspring' (i. e. *nafəδra* < * *nápat-ra*). It is to be noted on the other hand that Justi retains the traditional view and interprets 'navel' as equivalent to 'heart'[2]. Nairyō-saṅha appears

---

[1] Iranisches Namenbuch 221.

[2] Cf. Ved. *durmāyu* and see Spiegel, Commentar über das Avesta

most frequently in the Avesta as the messenger of Ahura. Thus in Vd. 22, 7 he is called *vyāxana* 'the assembler', and in Yt. 10, 52 he has as an epithet the ἅπ. λεγ. *māyu,* which may signify 'the cunning'[1]. It is in the Pahlavi writings that we find Nairyō-sanha's nature most clearly outlined, and it is largely due to their influence that I am inclined to offer the etymology of *nafəδra* which I have just suggested. In Būndahishn 15, 1 Nēryōsang keeps in his guardian care two-thirds of the seed of the dying Gāyōmart, and in like manner in Bd. 32, 8 he preserves from harm the semen of Zaratūsht and entrusts it to Anāhīṭ. Nairyō-sanha in his quality of *xšaθra* is furthermore charged at times with the transfer of the Kingly Glory, as when he gives this Glory to Mānūshcīhar, an ancestor of Zoroaster himself[2].

(2) Points of dissimilarity between Nairyō-sanha and Apam Napāt. Beside the many resemblances between Nairyō-sanha and Apam Napāt that we have cited, there exist striking distinctions between the two divinities which become instructive in this connection. I have alluded already to the ritual association in the Avesta of Apam Napāt and the Waters as an argument in favor of the view that the Child of the Waters is a pure water-deity. None the less emphatic is the declaration of the sacred texts of Iran that Nairyō-sanha is connected most closely with the Fire. As an illustration of this we may refer to the principal passage of the Avesta which

---

II. 561. WINDISCHMANN, Mithra 38 renders māyu by 'Rufer' but he also adds other suggestions. DARMESTETER, Le Zend-Avesta II. 457 n. 94 renders 'obéissant', 'par conjecture d'après *hu-maya*'. GELDNER, KZ. 25, 495 has 'wunderthätig'.

[1] Dēnk. 7, 1 29; 2 70. See WEST, SBE. V. 52—53, 144; XLVII. 11, 34.

[2] See DARMESTETER, Le Zend-Avesta I. 149—151, and on the 'social' classification of the Fires of the priests, the warriors, and the laborors (Phl. Farnbag, Gūshnasp, and Būrzhīn Mitrō) cf. DARMESTETER, op. cit. 151—156, JACKSON, Zoroaster 99—100, 222.

mentions Nairyō-saṅha. This passage is Ys. 17, 11 (prose), which is devoted entirely to the praises of the five Fires and to Nairyō-saṅha, who forms, as it were, the sixth. The words of the text run thus: *θwąm ātrəm ahurahe mazdāo puθrəm yazamaide :· ātrəm bərəzisavaṅhəm yazamaide :· ātrəm vohu fryānəm yazamaide :· ātrəm urvāzištəm yazamaide :· ātrəm vāzištəm yazamaide :· atrəm spəništəm yazamaide :· xšaθrəm nafəδrəm nairyo.saṅhəm yazatəm yazamaide :· ātrəm vīspanąm nmānanąm nmano.paitim mazdaδatəm ahurahe mazdāo puθrəm ašavanəm ašahe ratūm yazamaide mat̰ vīspaēibyō ātərəbyō.*

'Thee, the Fire, we praise, the son of Ahura Mazda; the Fire Berezisavah we praise; the Fire Vohu-fryāna we praise; the Fire Urvāzishta we praise; the Fire Vāzishta we praise; the Fire Spénishta we praise; the kingly genius Nairyō saṅha, (genius) of offspring (?), we praise; the Fire, the house-holder of all houses, whose creator is Mazda, who is the son of Ahura Mazda we praise, the righteous, the lord of righteousness, together with all the Fires'[1]. Passages of a like purport are found in Nyāish 5, which is in honor of the Fire, and Sīrōza 1, 9, and 2, 9, passages to be recited on the day Adar, and lastly in Nīrangistān 47 (DARMESTETER, Le Zend-Avesta III. 110).

Conclusion. I have sought in this brief excursus to apply to Nairyō-saṅha the same course of reasoning that I had adopted in the consideration of Apąm Napāt. The same method which led to the conclusion that Apąm Napāt was a deity of the water, inclines me to regard Nairyō-saṅha as a divinity of fire. If then the conclusion be correct in the case of Nairyō-saṅha, as the views of scholars like WINDISCHMANN, SPIEGEL, and DARMESTETER would tend to show, the implica-

[1] Gesammelte Abhandlungen 219 seq. Note that JUSTI, Iran. Namenb. 229 maintains an association of Νιφάτης with Apąm Napāt.

tion would follow that the results attained in reference to Apąm Napāt approximate the truth.

Excursus II — Νάπας.

In Hesychios there is found the well-known gloss: Νάπας· ἡ κρήνη ἐπὶ τῶν ὀρῶν τῆς Περσίδος ἱστορεῖται, ἡ φέρουσα τὰ ἄφοδα < τὸ νάφθα ? >. Lagarde[1] in his most valuable treatise on 'Die persischen Glossen der Alten' regarded Νάπας as a Hellenized form of Apąm Napāt, but I am inclined to question the correctness of such a view. As has been noted above, Windischmann localized the Child of the Waters in Mount Alvand, while Spiegel thinks that the abode of Apąm Napāt is to be found in Mount Niphates in Armenia. I have sought the home of this divinity near the mouth of the Araxes with a country-house, as it may be termed, in Mount Dimāvand. Since none of these localizations falls within the district known to the classical writers as Persis, the correctness of any one of them, will condemn Hesychios of a grave error, in case Νάπας really is a corruption of Apąm Napāt. If on the other hand Νάπας is not connected with Apąm Napāt, the gloss may receive a fresh light from Oriental sources, and its accuracy may be shown.

The word Νάπας has, in my judgment, no connection with *napāt-*, either in etymology or in signification. νάπας 'moisture' (stem ναπατ-? cf. Greek πέρας from stem περατ-) is related to the Median νάφθα (Prokopios 2 512 φάρμακον ὅπερ Μῆδοι μὲν νάφθαν καλοῦσιν, Ἕλληνες δὲ Μηδείας ἔλαιον — See Lagarde p. 224), Avestan *napta*, New Persian *naft*, Latin *Neptunus*[2]. From the definite expression of Hesychios we are

---

[1] Kretschmer, Geschichte der griech. Sprache 133; Brugmann, Vergleich. Gramm. I.² 726.

[2] Cf. Pliny H. N. 2, 109; 35, 51 and see the collection of passages in Barnabé Brisson, De regio Persarum principatu, ed. Lederlin Argentorat. 1700, 778—781. The story of the naphtha-well apparently near

tempted to look for a more definite localization of 'the spring upon the mountains of Persis'. Some claims are presented by Susiana, for Strabo p. 743, quoting Eratosthenes, says: ἡ μὲν ὑγρὰ ἣν καλοῦσιν νάφθαν γίνεται ἐν τῇ Σουσίδι, ἡ δὲ ξηρὰ δυναμένη πήττεσθαι ἐν τῇ Βαβυλωνίᾳ[1], and Plutarch vit. Alexand. tells us that there was a naphtha-well near Ekbatana.

Furthermore we have good grounds for believing that there were naphtha-wells in Persis proper. Al-Masūdī (middle of the tenth century) has the following passage[2]: 'On cite, par example, dans la même province de Fars, une source nommée source de feu, auprès de laquelle était bâti un temple'. More specific still is Baiḍāvī in his biography of Vishtāsf, when he says[2]: 'Huius tempore Zerdusht Religionem Magusaeum propagauit, et homines a Religione Sabia auocauit, in monte Naphasht qui est in Istachr [i. e. Persepolis] locum habens'. The claims of Susiana, as being a district full of naphtha-wells, are worth considering in connection with the localization of Νάπας, but nevertheless they must yield, in my judgment, to the stronger arguments that may be presented in favor of Persis. Our conclusion then, temporarily at least, with reference to the problem of the location of the spring Νάπας would be that the spring was in the province of Fars. Thus the gloss of Hesychios seems to be literally correct, and all

Jerusalem, of which we read (II. Makk. I. 36): προσηγόρευσαν δὲ οἱ περὶ τὸν Νεεμίαν τοῦτο Νέφθαρ, ὃ διερμηνεύεται Καθαρισμός. καλεῖται δὲ παρὰ τοῖς πολλοῖς Νεφθαεί. becomes of moment here. This well may possibly, but not probably, have been near Susa (cf. II. Makk. I. 21, 31 with Nehem. I. 1). LAGARDE's suggestion (Gesamm. Abhandl. 177—178) of reading γωνέφθαρ at the name of the spring does not seem to me to be plausible.

[1] Prairies d'Or IV. 79, cited from Barbier de Meynard's translation by GOTTHEIL, in Classical Studies in Honour of Henry Drisler 44.

[2] Apud HYDE, Historia Religionis Veterum Persarum Oxon. 1700, 313; cf. JACKSON, Zoroaster 220.

connection between the words *νάπας* 'moisture' and *napāt-* 'scion' may be avoided. I have touched upon this problem of Νάπας merely to rid the discussion of the nature of Apąm Napāt of any elements which might by any possibility introduce unnecessary complications. Νάπας seemed to me to be one of those elements.

Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen und in den Dichtungen des Hesiod, Pindar und Aeschylus.

Von

Pfarrer **Hans Haas** in Tokio.

Die grosse Bedeutung der religiösen Vorstellungen und der auf ihnen beruhenden religiösen Grundsätze eines Volkes für dessen gesamtes übriges geistiges Leben wird wohl schwerlich von jemand verkannt. Sie lässt sich unmöglich verkennen, ob man den Blick auf die Geschichte der Vergangenheit oder auf das Leben der Gegenwart richtet, und sie ist um so offenkundiger, je mehr ein Volk religiös veranlagt ist. So bedarf auch der Satz nicht erst einer Begründung, dass ein rechtes Verständnis der Kulturgeschichte nur im Zusammenhange mit der Religionsgeschichte möglich ist, dass also für eine tiefere Einsicht in die Entwicklung des geistigen Lebens einer Nation eine allseitige Erkenntnis des Fortschritts in den religiösen Anschauungen die Voraussetzung bildet. In Hinsicht auf das griechische Volk hat E. Curtius[1] in seiner griechischen Geschichte in vortrefflicher Weise die innige Verbindung der Geschichte des Volks mit seiner religiösen Entwicklung gezeigt.

Je einleuchtender und je unbestrittener dieser Zusammenhang aber ist, desto mehr muss es auffallen, dass zu einer Darstellung der Geschichte der griechischen Religion bis auf

---

[1] E. Curtius, Griech. Geschichte, 3 Bde. 4. u. 3. Aufl. Berlin 1874.

diesen Tag noch immer verhältnismässig wenig geschehen ist. Den ersten Versuch einer griechischen Religionsgeschichte hat erst in neuester Zeit EDUARD MEYER[1] gemacht. So dankenswert aber dieser Versuch ist, so wenig ist durch denselben dem Bedürfnis genügt. Ja die Aufgabe wird überhaupt nicht gelöst werden können, solange nicht vorher die philologische Arbeit sich an die einzelnen Seiten der religiösen Entwicklung gemacht und dem künftigen Bearbeiter den zu einem Ganzen zu ordnenden Stoff geliefert hat. Konnte doch ED. MEYER an einschlägigen Monographien für seine Arbeit nichts verwerten als ROHDE's Psyche[2].

Die nachfolgende Abhandlung nun will, indem sie eine einzelne Seite der religiösen Entwicklung der Griechen ins Auge fasst, bescheidenen Kärrnerdienst thun. Sie sieht es darauf ab zu zeigen, inwieweit inmitten der polytheistischen Vorstellungen, von denen der griechische Volksgeist beherrscht war, der monotheistische Gedanke sich geltend machte. Es ist das eine Frage von der allergrössten Wichtigkeit in mehr als einer Hinsicht. Das verkennt ED. MEYER völlig, wenn er (a. a. O. S. 762) sagt: „Monotheismus und Polytheismus sind bequeme Schlagwörter der theologischen Polemik, aber religionsgeschichtlich kommt dem Gegensatz fast immer nur eine untergeordnete Bedeutung zu . . . In Griechenland vollends hat die Frage, ob ein Gott oder viele, kaum eine Rolle gespielt. Ob die göttliche Macht als Einheit oder als Vielheit gedacht wird, ist irrelevant gegenüber der Frage, ob sie überhaupt existiert und wie ihr Wesen und ihr Verhältnis zur Welt zu fassen ist." Dem gegenüber wird wohl die entgegengesetzte Auffassung ZELLER's[3] Recht behalten: „Die Geschichte

---

[1] ED. MEYER, Geschichte des Altertums II. Stuttgart 1893.

[2] E. ROHDE, Psyche I, 1890. — Dieser Monographie ist als ebenbürtige Arbeit 1896 das Buch USENER's, Götternamen, zur Seite getreten.

[3] EDUARD ZELLER, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, 1862.

der Religion kennt keine wichtigere, in das geistige und sittliche Leben der Menschheit tiefer eingreifende Thatsache, als die Entstehung des Monotheismus.“ Die Philosophie der Griechen hat bekanntlich zu einem gewissen Monotheismus geführt. Von Plato ward die Einheit des Göttlichen ausgesprochen, nachdem schon vor ihm Xenophanes die Vielheit der Götter mit einem reineren Gottesbegriff unvereinbar gefunden und einen einigen Gott bekannt hatte, der alles beherrschend hoch über alles Irdische erhaben waltet. Aber was ein Plato findet, das hat schon ein Homer, Hesiod, Pindar, Aeschylus, was die philosophische Spekulation findet, das hat schon die Dichtung vorbereitet. Ein monotheistischer Zug macht sich in ihr bemerkbar. Das Vorhandensein eines solchen Zuges, das Göttliche als Einheit zu fassen, ist allgemein zugestanden[1], und nur darum kann es sich hier handeln, darzuthun, in welchem Masse und mit welcher Stärke sich derselbe geltend macht, und vor Augen zu führen, wie sich der monotheistische Gedanke im Fortschritt der Zeit zu immer grösserer Reinheit läuterte.

Von vornherein sei aber gleich hier der Annahme vorgebeugt, als dürfe in den religiösen Anschauungen, die bei einzelnen Dichtern zu finden sind, auch die Vorstellung von der Gottheit erblickt werden, die im Volke gang und gäbe war. Diese Meinung hat sich als ein Irrtum erwiesen, in dem man nur allzulange und sehr zum Schaden der rechten religionsgeschichtlichen Erkenntnis befangen war. So hat der verdiente Nägelsbach in seiner homerischen[2] und nachhomerischen Theologie[3], die im übrigen eine noch lange nicht aus-

---

[1] Vgl. z. B. Ed. v. Hartmann, Das rel. Bewusstsein der Menschheit I S. 138: In einem geistig so regsamen und strebsamen Volke wie dem griechischen konnte es niemals an tieferen Naturen fehlen, welchen es unmöglich war, das einheitlich geordnete Weltganze als das Werk einer Vielheit von Göttern gelten zu lassen.

[2] Nägelsbach, Die homerische Theologie, 3. Aufl. von Autenrieth. Nürnberg 1884.

[3] Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie. Nürnberg 1857.

geschöpfte Fundgrube für Untersuchungen auf dem Gebiet der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte sind und auch von mir mit Gewinn benützt wurden, gemeint, die poetische Litteratur der Griechen als Quelle für den Volksglauben, um dessen Darstellung es ihm lediglich zu thun war, betrachten zu dürfen und hat sich ausdrücklich dagegen verwahrt, dass er eine Charakteristik des religiösen Standpunkts der einzelnen Schriftsteller gegeben habe (in der Vorrede zur nachhomerischen Theologie). Wir sind heute ferne davon, durch Durchforschung der poetischen Litteratur den Gesamtglauben der Nation eruieren zu wollen. Ist es uns um die Kenntnis des letzteren zu thun, wollen wir wissen, was wirklich vom Volke geglaubt wurde, so suchen wir andere Quellen auf, für die älteste Zeit die archäologischen Funde, ausgegrabene Tempeltrümmer, Idole, Gedenktafeln und Weiheplatten, Grabdenkmäler und Grabinschriften, Vasenbilder, Münzen, für die spätere die prosaischen Schriftsteller, insofern sie entweder unmittelbare Aeusserungen des religiösen Glaubens darbieten oder aus wissenschaftlich antiquarischen Interessen entstandene Berichte über die Religion bringen.

Aber es wäre doch ganz verkehrt, darum nun die poetische Litteratur bei Ergründung der hellenischen Religion ausser acht zu lassen oder gering zu schätzen. Man darf die — meist gar nicht direkt religiös interessierten — Dichter der älteren Zeit nicht wie etwa die Veden- oder Avestadichter als die eigentlichen Repräsentanten der Gotteskunde, als ausschliessliche Träger der religiösen Ideen ansehen, darf nicht mit Preller[1] sagen, dass das hellenische Volk (dieses in seiner Gesamtheit verstanden) bei Homer und Hesiod die eigenen religiösen Anschauungen am treuesten wiedergefunden habe; man wird vielmehr Pfleiderer[2] zustimmen müssen, wenn er

[1] L. Preller, Griechische Mythologie, 2 Bde., N. Aufl. von Robert. Berlin 1894.

[2] O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage.

schreibt: „Wie gross freilich der Abstand zwischen diesem Gottesbewusstsein der Besten in Hellas und dem der Volksmenge gewesen sein mag, ist schwer zu sagen.“ Aber andererseits darf man doch nicht verkennen, dass auch die reineren Ideen der Dichter zum Wesen der griechischen Religion als konstitutives Element mitgehören, aus dem hellenischen Geiste entsprungen sind und hinwiederum denselben befruchtet haben. Letzteres wohl will, recht verstanden, das vielcitierte Wort Herodot's (II 53) sagen: „Woher aber jede Gottheit kam und ob sie immer alle waren, und wie beschaffen die einzelnen nach ihrer besonderen Bildung waren, das wusste man nicht früher als sozusagen seit gestern und ehegestern. Denn Hesiod und Homer sind es, die den Hellenen die Theogonie gemacht und den Gottheiten die Benennungen gegeben, und Würden und Wirkungskreise unter sie verteilt und ihre Typen angegeben haben. Die aber angeblich älter sein sollen (nämlich Linos, Musäos, Orpheus) als diese beiden, waren meiner Meinung nach jünger“[1]. Nicht eigentlich erst geschaffen und gegeben haben die Poeten ihrem Volke die Götter, sodass diese als blosse Gebilde dichterischer Phantasie anzusehen wären; wohl aber bleibt zu Recht bestehen, worauf Leopold Schmidt[2] mit Nachdruck hinweist, dass die Dichter einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf das Volk hatten, dass also die hervorragenden Geister die religiösen Volksvorstellungen ihrer Zeit jeweils bestimmt haben. Darauf weist auch die Polemik Plato's gegen Homer und Hesiod hin. Plato macht es von der Höhe seiner reineren Gotteserkenntnis aus diesen beiden Dichtern zum Vorwurf, dass sie so unsinnige Götterfabeln erdacht hätten, und

---

[1] Ἔνθεν δὲ ἐγένετο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε δ᾽αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὁποιοί τέ τινες τὰ εἴδεα, οὐκ ἠπιπτέατο μέχρι οὗ πρώην τε καὶ χθὲς ὡς εἰπεῖν λόγῳ. Ἡσίοδος γὰρ καὶ Ὅμηρος . . . οὗτοι εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες, καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διέλοντες, καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες. οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι ὕστερον, ἔμοιγε δοκέειν, ἐγένοντο.

[2] Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen I. Berlin 1882.

erklärt, sie seien ebenso tadelnswert, wie ein Künstler, der einen Gegenstand kopieren soll und anstatt der Kopie eine Karrikatur liefert. Dichter, welche den Göttern menschliche Schwächen zuschreiben, solle man in einem guten Staate gar nicht dulden (Rep. 377 ff.). Diese Polemik begreift sich nur, wenn nach Plato's Meinung das Volk seine Anschauungen von der Gottheit nach den Dichtern bildete.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen treten wir an unsere eigentliche Aufgabe heran, die darin besteht, den monotheistischen Zug bei den Hauptvertretern der Entwicklung des griechischen Geistes, bei Homer, Hesiod, Pindar und Aeschylus zu verfolgen.

I. Die homerischen Epen.

Die unter dem Namen Homer's gehenden zwei grossen zwischen dem 10. und dem 8. Jahrhundert v. Chr. entstandenen Gedichte Ilias und Odyssee, die ältesten uns erhaltenen Denkmäler der epischen Dichtung des griechischen Volks, können hier füglich zusammengenommen werden. Mag jedes der beiden Gedichte, woran seit dem Erscheinen von F. A. Wolf's Prolegomena nicht mehr gezweifelt werden kann, aus verschiedenen Bestandteilen, älteren und jüngeren, zusammengesetzt sein, und mag immerhin die Redaktorenthätigkeit an der Ilias beträchtlich früher zum Abschluss gekommen sein als die an der Odyssee, so ist doch eine wesentliche Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen wie der ethischen Gedanken in beiden Epen nicht zu bemerken. Es ist ja nicht ganz richtig, wenn Zeyss[1] sagt: „ipsa illa carmina (nämlich Ilias und Odyssee) etiamsi non ad unum poetam pertinerent, unam de virtute, de civitate, de diis sententiam exhibere“, eine Meinung, die auch Leopold Schmidt (Die Ethik der alten Griechen) noch vertritt. Es lässt sich vielmehr gar nicht verkennen, dass der

---

[1] Zeyss, Quid Homerus et Pindarus de virtute, civitate, diis statuerint et quid in his locis differat utriusque poetae sententia. Jenae 1832.

Mythus da und dort in der jüngeren Odyssee anders gestaltet erscheint als in der älteren Ilias. Ein gewisser Fortschritt zu reineren Anschauungen von den Göttern von der Ilias zur Odyssee ist wohl erweislich. Aber so gross ist er doch nicht, dass es darum geboten erschiene, eine gesonderte Betrachtung der Epen anzustellen. Wir begnügen uns damit, gelegentlich auf solchen Fortschritt, wo er sich bemerkbar macht, hinzuweisen.

Es ist eine vielgestaltige Götterwelt, die uns entgegentritt in diesen Epen, eine bunte Mannigfaltigkeit universeller Mächte mit bestimmter, vom Dichter ihnen aufgeprägter Individualität, die die Herrschaft über die einzelnen Naturgebiete führen und, selbst den Menschen ähnlich, nur der Beschränktheit der menschlichen Natur entkleidet, die Geschicke der Menschen bestimmend in die epische Handlung eingreifen. Der „olympische Götterhimmel ist buntscheckig genug“[1]. Es sieht geradezu aus, als gefiele sich des Dichters Phantasie darin, das Göttliche in möglichst viele Einzelwesen zu zersplittern, die formale Einheit in eine substantielle Vielheit zu differenzieren und so den Polytheismus auf die Spitze zu treiben. Aber die „bunte, vielgestaltige Götterwelt wird von einer Einheit religiösen Bewusstseins getragen“[2]. Schon in der Gesamtvorstellung der Götterwelt verrät sich ein monotheistischer Trieb. Die einzelnen Götter stehen keineswegs isoliert, eine Reihe von Ziffern; sie bilden ein Aggregat, ein festgeschlossenes Göttersystem, einen wohlorganisierten Götterstaat. Die homerische Götterwelt stellt kein wirres Chaos, sondern einen Kosmos dar. Die verschiedenen Gottheiten tragen verschiedenen Charakter. Tot capita tot sensus. Die geistige Differenzierung geht überdies sehr weit. Und es fehlt darum nicht an einem Entgegenarbeiten derselben gegeneinander; aber schliesslich kommt doch nur zustande, was die Götter insgesamt wollen. Dann und

[1] Bastian, Der Mensch in der Geschichte II S. 110, 3.

[2] Lübker, Zur Geschichte des rel. Bewusstseins bei den Hellenen.

wann treten die Olympier zusammen zum Götterrat θῶκος (Od. V 3ff.) oder sie werden mit den Göttern zweiter Ordnung zur ἀγορά berufen (Il. XX 4ff., VIII 2ff.), wo nach Rede und Gegenrede die Meinungen sich einen. Und was endlich zum Vollzug kommt, darf angesehen werden als Ausdruck des Gesamtwillens, wenn auch Zeus' Wille den Ausschlag gab. Die griechische Götterwelt verliert ja nicht, wie Preller-Robert (a. a. O. Bd. I S. 111) meint, auf diese Weise von selbst den Charakter der polytheistischen Zerstreutheit, wohl aber wird man sagen dürfen, dass in solcher Zusammenfassung sich ein Streben äussert, unbewusster Weise äussert, die Vielheit in einer gewissen Einheit aufzuheben.

Und während die dichterische Einbildungskraft in der Zersplitterung der Gottheit sich nicht genug thun zu können scheint, ist andererseits eine Reagenz dagegen wahrzunehmen, die darin besteht, dass aus der grossen Zahl göttlicher Individuen eine Reihe höherer Wesen gewissermassen als Aristokratie des Götterstaates herausgehoben und in engere Verbindung untereinander gesetzt werden. Jakob Grimm hat in seiner Vorrede zur Mythologie (S. 44, 47) die Bemerkung gemacht, dass in der deutschen Götterlehre die Zwölfzahl eine Rolle spiele, nach Langlois[1] kommt die Zwölfgötterzahl schon in den Vedas vor, und Schömann[2] nennt eine Reihe von Völkern, die das Zwölfgöttersystem haben. Diese Zwölfheit der Götter, deren Erfindung Herodot[3] den Aegyptern zuschreibt, unter dem Namen dii consentes[4] und complices bekannt, findet sich zwar erst später bei den Griechen[5], noch nicht bei Homer und Hesiod. Aber aus der Zahl der Götter sondert sich doch

---

[1] Langlois II S. 384, 15.

[2] Schömann, Griech. Altert. II³ S. 135 n. 2.

[3] Herod. II 4. Δυώδεκά τε θεῶν ἐπωνυμίας ἔλεγον πρώτους Αἰγυπτίους νομίσαι καὶ Ἕλληνας παρὰ σφέων ἀναλαβεῖν.

[4] Juppiter, Juno, Vesta, Ceres, Diana, Minerva, Venus, Mars, Mercurius, Neptunus, Vulcanus, Apollo. Varro, L. L. 8, 38 §§ 70f.

[5] Petersen, Das Zwölfgöttersystem der Griechen. Hamburg 1853.

schon ein engerer Kreis von Göttern κατ' ἐξοχήν aus, die eigentlichen Olympier Apollon, Ares, Hephaistos, Hermes, Here, Athene, Artemis, Aphrodite, zu denen noch der Meergott Poseidon kommt.

Die Neigung zu mythologischer Gruppenbildung verrät sich noch viel deutlicher in der Vereinigung von drei Gottheiten zu einem Kollektivbegriff. Zeus, Apollon und Athene werden vor allen anderen herausgenommen. In ihnen fasst sich die Welt der Götter in gewissem Sinn zusammen. Die Verbindung dieser drei Gottheiten findet sich besonders bei innigen Wünschen: αἲ γάρ, Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον. Il. II 371, IV 288, VII 132, XVI 97; Od. IV 341, VII 311, XVIII 235, XXIV 376. Auf diese drei wird alle göttliche Ehre gehäuft, diese drei erscheinen als die Repräsentanten der ganzen göttlichen Macht. Es trifft ja nicht ganz zu, was O. PFLEIDERER (a. a. O. II 93) sagt, dass zwischen ihnen nie ein Zwiespalt des Wollens und Denkens besteht, wie sonst unter den verschiedenen Gottheiten. Zeus und Athene sind, wenigstens in der Ilias, durchaus nicht immer in vollem Einvernehmen, vgl. Il. I 400, VIII 360 u. ö., während dagegen Zeus und Apollon allerdings stets harmonieren. Aber eine enge Einheit bilden die drei schon in der Ilias gleichwohl, und für die Odyssee trifft ja PFLEIDERER's Bemerkung völlig zu. Da herrscht unter diesen drei engst verbundenen Göttern ungestörte Eintracht. Es legt sich in dieser Trias nach NÄGELSBACH (Homerische Theol. S. 106) „die Fülle des höchsten Wesens in drei unterschiedlichen, aber gegenseitig in notwendigem Bezug stehenden Götterindividuen als in drei Faktoren auseinander, in der höchsten, den beiden anderen zu Grunde liegenden und als Vater gebietenden Macht, in der persönlich substantiierten μῆτις dieser Macht und in dem Verkündiger ihrer Satzungen; in ihr erscheint der höchste Gott als solcher nur in Verbindung mit den ihm inhärierenden Erzeugungen, in welchen er seines eigenen Wesens Vollendung gefunden

hat". Man kann versucht sein, an die trinitarische Formel der christlichen Dogmatik zu denken, nach welcher der eine Gott sich in drei Personen besondert, ohne seine Einheit damit aufzugeben. Zeus, Athene und Apollon erscheinen wie drei Hypostasen, in die das eine göttliche Wesen sich entfaltet. Athene ist im Grunde nur die Weisheit, Apollon nur das Wort (λόγος) des Zeus[1]. Und man wird nicht umhin können, Lübker recht zu geben, welcher meint, wenn Homer so oft als die obersten Gottheiten Zeus, Athene und Apollon wie in einer Formel aneinander reihe, so „mag man das wohl die Summe alles dessen nennen, was dem hellenischen Bewusstsein an religiöser Tiefe zu erzeugen oder zu empfangen gelungen ist"[2].

Apollon und Athene danken ihre auszeichnende Hochstellung nicht sich selbst und ihrem Wesen, sondern im Grunde einzig ihrem Verhältnisse zu Zeus. Apollon ist der Lieblingssohn, Athene die Lieblingstochter des Zeus. Beide wären nicht und wären nicht, was sie sind, ohne ihn. Ihr Dasein und ihr Sosein ist ein von ihm abgeleitetes.

Max Müller[3] bezeichnet es als das natürlichste Auskunftsmittel, um das Verlangen nach einem Gotte mit der nun einmal bestehenden Vielheit der Götter in Einklang zu bringen, dass man versucht, „einen Gott als höchsten über allen anderen anzuerkennen und so das monarchische Bedürf-

---

[1] Vgl. Ed. v. Hartmann, Das rel. Bewusstsein der Menschheit I, 2. Aufl. S. 119: Athene ist selbst nur eine herausgestellte Seite des Zeuswesens, seine Weisheit und Einsicht, die mutterlos gezeugte Intelligenz, entspricht also der jüdischen Sophia, aus der sich im Christentum der hl. Geist entwickelte. Apollon ist im Unterschied von allen anderen hellenischen Göttern der mit dem Vater stets eines Willens seiende Sohn, der als Prophet des Vaters Ordnungen verkündet, sie aufrecht erhält und den reuigen Sünder erlöst und heiligt. So bilden diese drei eine Trias oder henotheistische Trinität, deren Anrufung schon bei Homer als die höchste gilt.

[2] Fr. Lübker, Zur Geschichte des rel. Bewusstseins bei den Hellenen in Ges. Schr. z. Philos. und Pädag. S. 19f. Halle 1852.

[3] Max Müller S. 336.

nis des menschlichen Geistes, das εἷς κοίρανος ἔστω, zu befriedigen". Auch bei den Griechen wird zu diesem Auskunftsmittel gegriffen. Den Göttern wird alle gebührende Reverenz in frommer Scheu erwiesen. Aber über sie erhebt sich Zeus, der Kronide, zwiefacher Ehre wert.

Auf genealogischem Wege wird bei Homer diese seine überragende Stellung zunächst begründet. Er heisst der Vater der Götter. Sehr oft werden einzelne Götter Διὸς τέκος, παῖς, υἱός, κόρη, θυγάτηρ genannt und damit als von ihm entsprungen bezeichnet. Häufig findet sich die Erweiterung der alten Anrufungsformel Ζεῦ πάτερ für ihn: πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε z. B. Il. I 544 u. ö. PRELLER (I 86 Anm. 1) glaubt davor warnen zu müssen, dass man diese Bezeichnung in genealogischem Sinne verstehe, und will sie nur patriarchalisch fassen. Aber mag sie auch so zu fassen sein, die patriarchalische Bedeutung ist doch nur eine abgeleitete, sekundäre und weist auf die genealogische als die ursprüngliche, primäre zurück.

Als der Vater der Götter oder als Familienoberhaupt geniesst Zeus auch besondere Ehre. In seinen Palast auf den Olymp kommen täglich die Götter (Il. I 222). Er geht voran, die anderen Götter folgen ihm (Il. I 423f.). Il. I 494f. kehren alle Götter zugleich heim zum Olymp, Zeus aber führte sie. Wie er seinen Palast betritt, erheben sich sämtliche Götter von ihren Sitzen, und nicht einer wagt bei seinem Erscheinen sitzen zu bleiben (Il. I 533ff.). Alle Ehre, die die anderen geniessen, verdanken sie dem Zeus, vgl. z. B. Il. I 514ff. oder Il. IV 60, wo Here ihre höhere Würde ausser mit ihrer Geburt von Kronos durch den Ehebund begründet, den Zeus mit ihr eingegangen. Und wie aller Götter und Menschen Ursprung auf ihn zurückgeführt wird, wie sich der Götter Ehrenstellung auf ihn zurückleitet, so kommt überhaupt alles Grosse und Edle in der Welt von ihm. Will der Dichter seinen Helden mit dem höchsten Prädikat auszeichnen, so weiss er kein erhabeneres Epitheton zu gebrauchen als διογενής, διοτρεφής, δῖος.

Die Erhabenheit königlicher Gewalt zu Gemüte zu führen, nennt so der Dichter die Könige Il. I 176 u. ö. διοτρεφεῖς. Zeus ist es nach Il. I 279, der dem Agamemnon sein Ansehen auf Erden verlieh; er macht ihn herrlich vor allen Il. II 482, wie er überhaupt Könige macht hienieden Il. II 204ff. Vielfach ist die Bedeutung der genannten Epitheta ornantia bei Homer abgeschliffen, sodass sie einfach mit „edel", „tüchtig" übersetzt werden mögen. Dabei darf aber doch nicht vergessen werden, dass die Tüchtigkeit als solche nur existiert in ihrer Beziehung auf Zeus. Eben weil das Vollkommene von ihm stammt, ist es vollkommen. Es tritt uns hier eine Anschauung entgegen, die ihr Analogon findet in dem Ausspruch des neutestamentlichen Schriftstellers: Alle gute und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsternis (Jac 1 17).

Entsprechend seiner patriarchalischen Stellung im Götterstaate überragt Zeus auch die übrigen Götter alle weit an Macht. Sie erscheinen neben ihm wohl bloss als Appendix, dem der Dichter gar keinen Namen giebt, als blosser Kollektivbegriff, vgl. Il. II 1, II 49, III 308. (Vgl. hiezu auch Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol. 3. Aufl. S. 121.) Ihre Macht ist vielfach beschränkt. So kann Achilles nicht hoffen, von Thetis die ersehnte Ehre zu erlangen. Er weiss, ihr Können ist begrenzt, und sie soll sich darum für ihn bittend an Zeus wenden (Il. I 393ff.), und kniefällig verspricht sie, die Göttin, zu bitten den Gott (Il. I 427). So kann, um noch ein Beispiel anzuführen, Poseidon nicht nach seinem Sinne handeln, wenn die anderen Götter ihm entgegen sind (Od. I 78). An der Macht des Zeus dagegen wird oftmals jede Beschränkung negiert. Sie sind alle mächtig, weise, herrlich, die Götter Homer's, aber mächtiger, weiser, herrlicher als sie alle erscheint doch Zeus. Wie über die Menschen, herrscht er auch über die Götter (Il. II 669, IV 61). Zeus droht den Göttern

mit Schlägen (Il. VIII 12) und züchtigt sie wirklich. Und wie alle überragend gross erscheint er in dem bekannten Bild der Il. VIII 17—27:

„Dann erkennet ihr, wie weit ich der mächtigste sei von den Göttern
Auf wohlan, ihr Götter, versucht's, dass ihr all' es erkennet,
Eine goldene Kette befestigend oben am Himmel;
Hängt dann all' ihr Götter euch an, und ihr Göttinnen alle:
Dennoch zögt ihr nie vom Himmel herab auf den Boden
Zeus, den Ordner der Welt, wie sehr ihr rängt in der Arbeit!
Wenn nun aber auch mir im Ernst es gefiele zu ziehen:
Selbst mit der Erd' euch zög' ich empor, und selbst mit dem Meere;
Ja, die Kette darauf um das Felsenhaupt des Olympos
Bänd' ich fest, dass schwebend das Weltall hing in der Höhe!
So weit rag' ich vor Göttern an Macht, so weit vor den Menschen."

Als der Majestätische, vor dessen blossem Nicken der Olymp erzittert, erscheint er Il. I 529ff. (Vgl. die von Nägelsbach a. a. O. S. 98 gesammelten Stellen, welche die überlegene Kraft des Zeus beweisen.) Offen bekennt darum Here, dieselbe, die Il. IV 58 ihre Würde dem Zeus gegenüber betont καὶ γὰρ ἐγὼ θεός εἰμι, γένος δέ μοι ἔνθεν, ὅθεν σοί, doch Il. IV 56 denn du bist viel stärker. Und zu dem gleichen Bekenntnis muss bei aller Betonung seiner Ebenbürtigkeit Poseidon sich verstehen (Il. VIII 210). Einzelne Beinamen, wie z. B. μητίετα Berater, hat er mit keinem anderen Gott gemein. Auch 'Ολύμπιος wird im Singular nur von ihm gebraucht. Er heisst ὕπατος μήστωρ, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος, Ζεὺς ὕπατος κρονίδης etc. So ist auch er derjenige, der alles auf Erden thut. Er giebt das eine und versagt das andere, wie er's im Herzen beschliesst; denn er kann alles (Od. XIV 445f.). Lohn und Strafe wird den Menschen für ihre guten und bösen Thaten von den Göttern zuteil. Oft aber wird auch Lohn wie Strafe auf ihn allein zurückgeführt (Il. III 320ff., 351, IV 161—168, vgl. 235; Od. VI 188, XIII 213 u. ö.). Von ihm kommt das Leid (Il. II 32, 375), von ihm Ehre (Il. II 197) und Reichtum (Il. II 670) den Menschen. Πρὸς Διός, im Auftrage des Zeus wird die Rechtspflege geübt (Il. I 219); er heisst ἑρκεῖος

als Hort der festen Ordnung im Staat und in der Familie. So erscheint Zeus allenthalben als die Gottheit schlechthin, die anderen Götter nur als Organe und Vollstrecker seines Willens, als seine Diener, die er gar nicht immer braucht nach Il. II 309, 310, 324, wo der Olympier selbst die Baumschlange sendet. So ist Apollon als Orakelgott nichts als der Prophet des Höchsten, der Mittler zwischen Zeus und den Menschen. Es ist auch nur scheinbar selbständig gehandelt, wenn Athene die von Troja heimkehrenden Achäer im 3. (130—161) und Poseidon die den fremden Seefahrern allzugefälligen Phäaken im 13. Buch der Odyssee (125—184) straft. Sie handeln auf Veranlassung oder doch mit besonderer Gutheissung des Zeus. Nichts anderes als der Ratschluss des Zeus vollzieht sich nach Il. I 5 in den Folgen des Grolls des Achilles, und wenn gleich darauf v. 8 gefragt wird, welcher der Götter die Männer im Streit aneinandergebracht und als dieser besondere Gott Apollo namhaft gemacht wird, so ist die Meinung des Dichters offenbar die, dass Apollo wie die übrigen Götter nur Werkzeuge sind, deren Zeus zur Durchführung seines Ratschlusses sich bedient. Wenn Il. I 18 die olympischen Götter insgesamt darum angefleht werden, zur erstrebten Zerstörung Trojas ihr Gelingen zu geben und glückliche Heimfahrt zu verleihen, so ist dabei doch wieder, wie v. 128 zeigt, die Meinung, dass die Gewähr dieser Bitte letztlich von Zeus abhängt. Man wird ruhig Tiele[1] zustimmen dürfen, wenn er findet, dass schon in den homerischen Epen „alle Götter im Grunde wenig mehr sind als Repräsentanten des Zeus, jeder auf seinem eigenen Gebiet, das er von ihm empfangen hat; der Monarchismus streift hier an den Monotheismus an". Das Streben jedenfalls ist sicher vorhanden, in Zeus eine oberste, absolute Gottheit zu gewinnen.

Freilich will es der Vorstellung des Dichters nicht gelingen, auf dieser Höhe sich zu halten. Immer wieder sinkt

---

[1] Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte S. 244. 2. Aufl.

Zeus herab in die Schranken bloss relativer Macht. Wird ihm auch der Primat nicht strittig gemacht von den Olympiern, so zeigen sie doch — wenigstens noch in der Ilias — oft Lust, seinem Willen in den Weg zu treten, seinen Plänen sich zu widersetzen (Il. IV 29 u. ö.). So arbeiten besonders Poseidon und Here ihm entgegen; und wenn solche Verschwörungen meist auch ohne Erfolg bleiben, wie die Fesselung des Zeus (Il. I 399ff.) und die Auflehnung wider seine Majestät sich an den Empörern straft, in manchen Fällen gelingt den Empörern ihr Unterfangen doch, wie etwa wenn Here dem Gemahl mit dem Gürtel Aphrodite's naht und ihn einschläfert. Und wenn auch Zeus der einzige ist, der die Macht hat, einem Beschluss der Götter seine Autorität entgegenzusetzen (z. B. Od. V 103: kein Himmlischer mag dem wetterleuchtenden Gotte Zeus entgegen sich stellen noch seinen Willen vereiteln), er hütet sich doch sehr, zu vereiteln, was die Götter beschliessen, um sich nicht ihren Tadel zuzuziehen. Er könnte nach Il. IV 29 handeln nach seinem Belieben, wie Here zu ihm sagt; aber nimmer würden die anderen Götter ihn darum loben. Er könnte also seinen Willen durchsetzen im Gegensatz zu den anderen Olympiern allen, brauchte sich um ihre Missbilligung nicht zu kümmern, aber es ist doch ein Etwas, das ihn hindert, ihr Wollen ausser acht zu lassen. Als er den Sarpedon vom Todesverhängnis zu lösen geneigt ist, sagt ihm Here: Thu's, doch nimmer gefällt es dem Rat der anderen Götter (Il. XVI 44).

Und wie an diesen anderen Göttern neben ihm, findet Zeus auch an der Moira eine Schranke seiner göttlichen Macht. Dem Schicksal, dem alle Götter sich fügen müssen, kann auch Zeus nicht widerstehen. Und er macht selbst kein Hehl daraus. Dem eisernen Geschick gegenüber bekennt er offen seine Unmacht. Er erkundet den ihm unbekannten Willen der Moira Il. VIII 68ff., indem er die Wage in die Hand nimmt und zwei Lose in die Wagschalen legt, für die

Troer eins und eins für die Achäer, um dann zu sehen, auf welcher Seite die Schale sinkt; und er ergiebt sich drein, wenn die Moira es anders beschlossen als sein eigener Rat Il. XXII 212 (vgl. XVI 658, XIX 223).

So scheint es also doch ein Höheres noch zu geben als Zeus und die ganze Götterwelt zusammen: die Moira oder Aisa, die Schicksalsmacht. Und diese Moira schliesst allen Widerstand aus. PFLEIDERER charakterisiert diese Macht richtig als „die in den Dingen selber liegende sachliche Notwendigkeit, die Verkettung von Ursachen und Wirkungen im Weltlauf, das Weltgesetz der Kausalität, welches in seiner objektiven Unerbittlichkeit als der starre Gegensatz zu allem subjektiven Wünschen und Wollen, also zu jedem persönlichen besonderen Willen sei es der Götter oder der Menschen sich verhält“. Unbefriedigt von einem Gotte, der den Forderungen sittlichen Denkens nicht genügt, stellt sich der Dichter eine objektive Macht, eine letzte und höchste Einheit vor, deren Wesen nichts mehr an sich trägt von Willkür. Auch in dieser Aufstellung der Moira giebt sich das Bestreben kund, ein oberstes Absolutes zu gewinnen, eine Regung des monotheistischen Instinkts. Die zersprengten Elemente des Absoluten in den vielen Göttern tragen Vergänglichkeit in sich. Sie werden, als Nichtgötter zum Bewusstsein gebracht, der Moira, einem Absoluten, unterstellt. PFLEIDERER hat Recht, wenn er sagt (II 93), diese Moira dürfe nicht für einen Rest des Monotheismus gehalten werden, unrecht dagegen meines Erachtens, wenn er auch keinen Keim des Monotheismus in dieser Vorstellung einer dem Zeus und der Götterwelt übergeordneten Macht erblicken will. Es ist allerdings ein solcher Keim. Das hat auch die monistische Philosophie später erkannt, indem sie an diesen Begriff anknüpfte, um die polytheistische Vorstellung aufzuheben in der Setzung des All-Einen. Die Moira ist ein Postulat des einen Gottes, entsprungen dem unabweislichen, nimmer zum Schweigen zu bringenden Verlangen

des Menschengeistes nach Aufhebung aller Gegensätze und Besonderheiten in einer schlechthinigen letzten Einheit.

Indem freilich so in einer Hinsicht die Vorstellung von der Gottheit sich läuterte, erlitt der Gottesbegriff in anderer Hinsicht starke Einbusse. Die Einheit, allumfassend, nach ewigen, unumstösslich festen Gesetzen gebietend, alles normierend und ordnend, war gewonnen, aber um einen hohen Preis, kaum des Gewinnes recht wert. Dies schlechthin Eine war ein unpersönliches, blindes Fatum ohne Leben, kein freier, sein selbst bewusster Wille, ein Numen, bar der Vernunft, und keine Gottheit mehr, ein toter, abstrakter Begriff, eine bloss gedachte und nicht eine wirkliche Einheit. In einer solchen Macht aber findet das Gemüt kein Genügen, mit ihr kann es in keinen Wechselverkehr treten. Ihr gegenüber wäre es verdammt zu blosser Resignation. Dabei hält es der Mensch nicht aus; er reagiert gegen diese Vorstellung. Es liegt keine Nötigung vor, an diesem Orte näher auf die Art und Weise dieser Reagenz bei Homer einzugehen und in eine Untersuchung des zwischen Zeus und der Moira obwaltenden Verhältnisses einzutreten. Die über dieses Verhältnis wie über die Moira überhaupt vorhandene ältere und neuere Litteratur hat Autenrieth im Anhang zu Nägelsbach's Homerischer Theologie S. 104 verzeichnet. Hier genüge die einfache Erinnerung daran, dass bei Homer bald beide Mächte, die Moira und die Götter, bezw. der Götterkönig einander gleich gestellt werden, bald Zeus der Moira übergeordnet wird. Eine andere Lösung des Widerstreites der höchsten Gewalten findet der Dichter, indem er sie beide miteinander identifiziert; Zeus und das Schicksal sind im Grunde ein und dasselbe. An der Moira hat Zeus eine Schranke seiner Macht, aber eine selbstgesetzte, die eben darum seiner Majestät keinen Abbruch thut, und Hartung[1] erläutert meines Erachtens das Verhältnis des Zeus

[1] Hartung, Griechische Mythologie 3 S. 2ff.

zur Moira gut durch das Bild eines durch Gesetze gebundenen Königs, der das Gesetz nicht bloss in sich, sondern auch neben sich hat.

Dasselbe Bestreben, die göttliche Macht zu centralisieren, das sich in der Vorstellung der Moira kundgiebt, verrät sich bei Homer weiter auch darin, dass nicht gar selten von Gott schlechthin bei ihm die Rede ist. Wir denken dabei selbstverständlich nicht an solche Stellen, in denen mit θεός eine bestimmte einzelne aus dem Kontext erkennbare Gottheit gemeint ist, wie z. B. Od. I 323, 420 Athene; auch nicht an die vielen anderen, wo, wie dies ebenfalls der Zusammenhang ergiebt, mit θεός oder ὁ θεός der höchste Gott, Zeus bezeichnet werden soll, wie z. B. Od. III 231, wo Athene die allgemeine Wahrheit ausspricht ῥεῖα θεός γ' ἐθέλων καὶ τηλόθεν ἄνδρα σαώσει. Nicht in Betracht kommen hier auch die zahlreichen Stellen, in denen θεός (wofür auch öfter θεός τις steht, Od. IV 712) mit „ein Gott“ zu übersetzen ist, wie Il. IX 445 οὐδ' εἴ κέν μοι ὑποσταίη θεὸς αὐτὸς γῆρας oder in der öfter als zweites Hemistich wiederkehrenden Formel θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ (Il. V 78, IX 58, X 38, XI 58, XIII 218, XVI 605; Od. XIV 205) und in der ähnlichen ὃς θεὸς ἔσκε μετ' ἀνδράσιν (Il. XXIV 258). Gar nicht selten aber begegnen auch Stellen, wo θεός oder ὁ θεός allgemein die „Gottheit“ oder „Gott“ bezeichnen will. Das ist der Fall, wo der Dichter in allgemeiner Wendung von religiösen Verhältnissen oder Beziehungen redet, wie in den Ausdrücken σὺν θεῷ (Il. I 49 u. ö.), ἄνευ θεοῦ (Od. II 372 u. ö.) oder in Sätzen wie Il. XIX 90 θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ, die Gottheit führt alles zu dem von ihr gewollten Ziel. Vgl. auch Il. XVII 327 πῶς ἂν καὶ ὑπὲρ θεὸν (wider den Willen der Gottheit) εὐρύσσαισθε Ἴλιον oder Od. XIV 444 θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει, wozu Ameis-Hentze die Anmerkung macht: θεός, die Gottheit ist die allgemein einheitliche Bezeichnung des göttlichen Wesens oder der Göttergesamtheit im Polytheismus der Hellenen. Aus Il. I 178 εἰ μάλα καρτερός ἐσσι,

ϑεός που σοὶ τό γ' ἔδωκεν, mit welchen Worten Agamemnon dem Achilleus bedeuten will, dass er seine überlegene Stärke nicht als sein Verdienst ansehen dürfe, wird ersichtlich, wie ϑεός allgemein gebraucht wird zur Bezeichnung göttlicher Macht gegenüber menschlicher Ohnmacht, und bei solcher Gegenüberstellung liegt dem Dichter wenn auch nicht der Gedanke an eine Einheit der göttlichen Person, so doch der Gedanke an eine Einheit göttlichen Wesens nahe[1].

Man kann nicht umhin, auch hierin bei Homer Ansätze zu einer begrifflichen Einheit des göttlichen Wesens zu erblicken. Und fassen wir nun diese zusammen mit allem anderen bisher Gefundenen, so können wir ROHDE's[2] Behauptung nicht stehen lassen: „Es beruht auf irrtümlicher Auffassung, wenn man meint, der Grieche habe einen Zug zum Monotheismus gehabt." Allerdings, von einem Zug zum Monotheismus ist nicht zu reden, wenn man einen Monotheismus meint, wie ihn im Altertum die jüdische Religion hatte mit ihrem einen geistigen und überweltlichen Gott. Wohl aber lässt sich nicht verkennen, dass das allgemeine göttliche in den vielen Göttern lebendige Wesen für das Gemüt des Dichters eine Einheit bildete. Und insofern darf man bei Homer von einem Zug zum Monotheismus reden. —

II. Hesiod.

Ein gewisser Fortschritt in den religiösen Anschauungen macht sich schon in der Odyssee gegenüber der Ilias bemerkbar, er macht sich noch mehr geltend von den homerischen Epen zu den hesiodeischen Dichtungen. Beide liegen ja auch

---

[1] Ueber die richtige Fassung des Begriffes ϑεός bei Homer und den folgenden Dichtern lässt sich K. LEHRS aus in seinen Populären Aufsätzen S. 128 ff. Vgl. auch J. L. HOFFMANN, Die Bildersprache Homers, im Album des litterarischen Vereins in Nürnberg 1869, S. 29 f.

[2] E. ROHDE, Die Religion der Griechen, Festrede vom 22. Nov. 1894. Vgl. CURTIUS, Altertum und Gegenwart II S. 8.

zeitlich nicht bei einander. Hesiod's Gedichte sind nicht gleichzeitig mit den homerischen entstanden, wie Herodot annimmt, der Homer und Hesiod für Zeitgenossen hält. Schon die Untersuchung des hesiodeischen Stils, der im wesentlichen der episch-jonische ist, nur untermischt mit böotischen Dialektformen, lässt vielmehr die Ansicht der alexandrinischen Gelehrten als die richtige erscheinen, die den Böotier Hesiod für jünger halten als Homer. Die epische Sprache muss schon zu ziemlicher Vollendung und Anerkennung gekommen gewesen sein, ehe ein Dichter eines anderen Stammes sie nachahmte. Es muss also geraume Zeit vergangen sein, bis ein Hesiod imstande war, die jonische Poesie nachzubilden. Setzen wir die Ilias in die Zeit um 850, die Odyssee in die Zeit um 750, so mochte Hesiod zwischen 750 und 700 gedichtet haben.

Wir können hier auf die kritischen Fragen über die Komposition seiner Gedichte nicht eingehen. Wir nehmen die „Werke und Tage“ und die „Theogonie“, wie sie uns jetzt vorliegen, mögen sie immerhin nicht in dieser Gestalt aus seinen Händen hervorgegangen sein. Die „Theogonie“ galt schon den Alten als mythologischer Kanon und die „Werke und Tage“ sind, ohne ein eigentlich religiöses Gedicht zu sein, doch durchzogen von den Anschauungen einer durch streng religiöse Anordnungen bestimmten Gesellschaft. So wird es nicht erst einer Rechtfertigung bedürfen, dass beide Dichterwerke in den Kreis der gegenwärtigen Untersuchung gezogen werden.

Es mag ja für den ersten Augenblick befremdlich erscheinen, wenn wir nach monotheistischen Spuren suchen bei einem Dichter, dessen Hauptwerk eigentlich nichts anderes als ein „Katalog der Götter“ ist. Aber das Befremden schwindet, wenn man im Sinne behält, mit welcher Beschränkung des Begriffs wir von einem Monotheismus bei den Griechen reden. Allerdings die Zahl der Götterwesen vermehrt sich bei Hesiod ins Unendliche, der Götterhimmel wird noch „buntscheckiger“

als bei Homer, aber kräftiger noch als bei diesem drängt sich gleichwohl in der Vorstellung Hesiod's die Idee des Absoluten hervor.

In einer an die zum Preis Jahve's gesungenen hebräischen Psalmgesänge erinnernden Weise wird Zeus im Eingang zu den W. u. T. (3—8) verherrlicht:

Er setzt sterbliche Menschen in Unehr' oder in Ehren,
Ruhm und Schande verleiht er, so wie's der erhabene Zeus will!
Leicht giebt Stärke der Gott, leicht wirft er Starke zu Boden,
Leicht demütigt er auch Mächtige; Niedre beglückt er;
Leicht macht er selbst Krumme gerad; Hochmütige dämpft er,
Zeus, der gewaltige Donnrer im Hause des ewigen Aethers.

Die Unechtheit dieses schon von den Alten dem Hesiod abgesprochenen Hymnus ist indessen so wahrscheinlich, dass wir darauf verzichten, ihn weiter in Betracht zu ziehen. Aber die Attribute göttlicher Macht, die in der von einem späteren Unbekannten angefügten Einleitung auf Zeus gehäuft sind, finden sich doch auch sonst dem Olympier beigelegt.

Er erhebt sich weit über die anderen Götter. Er ist ihr Vater (θεῶν πατήρ Th. 47, vgl. 542, 643; W. u. T. 59 u. ö.) und heisst darum kurzweg πατήρ (Th. 36: Διὶ πατρί. 40: πατρὸς Ζηνός. W. u. T. 143). Die übrigen Götter bilden in ihrer Gesamtheit ein Geschlecht; und das Dasein desselben wird von ihm hergeleitet. Mit ihm, dem Vater der Götter und Menschen, beginnen und schliessen ihr Lied die Musen, weil er der höchste der Götter und auch an Stärke der erste (ὅσσον φέρτατός ἐστι θεῶν κράτεΐ τε μέγιστος Th. 49). Prometheus redet ihn an Ζεῦ κύδιστε, μέγιστε θεῶν αἰειγενετάων (Th. 548). Als solcher gebietet er machtvoll unter den Göttern (αὐτὸς δὲ μέγα κρατεῖ ἠδὲ ἀνάσσει Th. 403; ἐν ἀθανάτοισιν ἀνάξειν Th. 490, vgl. Th. 506), als der olympische Fürst der Höhe (Ζηνὸς Ὀλυμπίου ὑψιμέδοντος Th. 529), der Götter König (Th. 923, vgl. 883, 892 W. u. T. 668). Die übrigen Götter selber trugen ihm nach dem siegreichen Ausgang des Titanenkampfes, Gäa's Rate folgend, die königliche Herrschaft über sich an.

Er, der Hort der Unsterblichen (ἀλκτὴρ δ' ἀθανάτοισιν Th. 657) hat den Ewigen alles geteilt und die Ehren und Würden angewiesen (εὖ δὲ ἕκαστα ἀθανάτοις διέταξεν ὁμῶς καὶ ἐπέφραδε τιμάς Th. 74, vgl. 390ff., 399, 412, 885). Von ihm haben z. B. die Okeaniden ihre Bestimmung Th. 348. Aber aller Unsterblichen Wirksamkeit bleibt auf das ihnen von Zeus eingeräumte Gebiet beschränkt, während dieser selbst eingreift, wo und wie er will. Er verfügt über alle wie über Diener, er spricht und sie gehorchen (ὡς ἔφαθ' οἱ δ' ἐπίθοντο Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι W. u. T. 69). Hephäst schmiedet nach Zeus' Rat einen Schild, bildet die Pandora aus Erde nach dem Rat Kronion's (Κρονίδεω διὰ βουλάς Th. 572) und fertigt ihr ein Diadem χαριζόμενος Διὶ πατρί Th. 580. Athene, die Grazien, Peitha, Hermes, sie alle beeifern sich ohne Widerrede zu thun, was er wünscht (W. u. T. 79), Hermes, der Götter Bote, vollzieht willig seine Befehle (W. u. T. 84). So ist Zeus bei Hesiod der lebendige Mittelpunkt der Götterwelt, um den sich alles dreht. Er steht über den Unsterblichen allen, untersteht selbst aber keiner anderen höheren Macht, auch nicht der Schicksalsmacht. Denn die Moiren Klotho, Lachesis und Atropos, welche den sterblichen Menschen verleihen das Gute sowohl wie das Böse, sind seine Töchter, die Themis ihm geboren (Th. 904ff.), und nicht er wird vom Schicksal bestimmt, sondern er bestimmt das Schicksal.

Seine Herrschaft unter den Göttern ist ohne Ende und durch nichts zerstörbar. Diese Wahrheit soll offenbar der Mythus zum Ausdruck bringen, nach welchem Zeus die Metis, die ihm einen Sohn gebären sollte, der sich des väterlichen Thrones bemächtigen würde, in sich selbst aufnahm (Th. 886ff.), Denn Metis war am meisten an Weisheit ausgezeichnet unter den Göttern und Menschen. Indem sich Zeus mit ihr, der personifizierten Weisheit vereinigt, die vorher als eigene Gottheit neben ihm existierte, sicherte er sich gegen die Gefahr, aus seiner Herrschaft gestürzt zu werden. Hierin, wie überhaupt in den Bezügen der anderen Götterwesen zu Zeus, dem

alle entweder verschwistert, vermählt oder sonst verwandt sind, so dass er durch sie alle wirkt, spricht sich ein starker Zug zu monotheistischer Vorstellung aus.

Der so machtvoll gebietet über die Götter, ist auch Herr der ganzen Welt. Wenn es Th. 386 ff. heisst: „Kratos und Bia haben ihre Wohnung nicht ferne von Zeus, und es ist kein Wohnsitz oder Gang, auf dem nicht der Gott ihnen vorangeht; nein, stets haben sie nur beim Donnerer Zeus die Behausung“, so will das nichts anderes besagen als eben dies: Sein ist alle Macht im Himmel und auf Erden. Eine Menge von Beiwörtern drücken diese seine Allmacht aus. Er heisst hochmächtig (ἐρισθενέος Κρονίωνος Th. 4; W. u. T. 416), gross (μεγάλου Διός Th. 29, 76, 81, 479) u. s. w.

Diese seine physische Macht wird hauptsächlich in der gewaltigen Naturerscheinung des Gewitters offenbar. Die Uraniden schenkten ihm Donner und Blitzstrahl (Th. 504). Nun gebeut er, im Himmel thronend, dem Donner und den glutrot flammenden Blitzen (ὁ δ' οὐρανῷ ἐμβασιλεύει, αὐτὸς ἔχων βροντὴν ἠδ' αἰθαλόεντα κεραυνόν Th. 72). Er macht die Erde in ihren Vesten erbeben (τοῦ καὶ ὑπὸ κροντῆς πελεμίζεται εὐρεῖα χθών Th. 458) und sendet den Regen (W. u. T. 415, 487, 626, 676). Darum heisst er auch αἰγίοχος, der Träger des Sturmschilds, der mit Nacht, Donner und Blitz schreckt (Th. 11, 13, 25, 52), εὐρύοπα, der weithin Donnernde (Th. 514, 884), ἐρίγδουπος Th. 41, βαρύκτυπος Th. 388, τερπικέραυνος W. u. T. 52, 273, νεφεληγερέτα W. u. T. 7, 53; Th. 558. In solchen Bezeichnungen verrät sich der hesiodeische Zeus noch als Naturmacht. Aber viel deutlicher als bei Homer ist das Streben zu erkennen, ihn dieses Charakters zu entkleiden und ihm einen mehr ethischen Charakter aufzuprägen, der der älteren Zeit noch fremd war.

Zeus bedient sich seiner Macht vor allem zur Lenkung und Regierung der Menschenwelt. Der Vater der Götter ist auch der Menschen Vater (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε Th. 542,

643). Nach W. u. T. 143 u. 156 hat er sie ja geschaffen (freilich eine Aussage, der man sonst nirgends begegnet). Wie er den Göttern gebeut im Himmel, so auch den Sterblichen auf Erden (θνητοῖσιν ἀνάσσει Th. 506). Die Götter insgemein sind die Geber des Guten (δωτῆρερ ἐάων Th. 46); in besonderer Weise aber ist es Zeus. Von ihm haben die Könige auf Erden ihre Würde (ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες Th. 96) und heissen darum διοτρεφεῖς (Th. 88). Er verleiht überhaupt alle Ehre den Menschen; er giebt den Sieg, schenkt Wohlstand im Haus (W. u. T. 379) und lässt die Früchte des Feldes gedeihen (W. u. T. 474).

Von ihm kommt aber den Sterblichen auch das Leid. Er legt ihnen die Armut auf (W. u. T. 638); er lässt die Schiffe verunglücken und bereitet den Schiffern Untergang (W. u. T. 668); er sendet Pest und Hunger, er macht, dass die Frauen nicht gebären, lässt Häuser verblühen, Mann und Mauer sinken (W. u. T. 241 ff.).

Indem er so dem einen Freude, dem anderen Leid schickt, verfährt er in vollkommener Freiheit. In allem Geschehen vollzieht sich sein ewiger Rat (μεγάλου δὲ Διὸς νόος ἐξετελεῖτο); sein Wille (Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς W. u. T. 122). Er handelt wohlüberlegt, was der sonst keinem Gotte beigelegte Name μητίετα besagt (Th. 56, 520, vgl. 286; W. u. T. 51, 769). Dieser sein Rat aber ist sittlich bestimmt durch Recht und Gerechtigkeit, er ist nicht schlechte Willkür. Er hat sich mit Themis verbunden, der Göttin der Gerechtigkeit, der Mutter der Horen: Eunomia, der Göttin der Gesetzmässigkeit, Dike, der Göttin des Rechts, und der blühenden Eirene, der Göttin des Friedens (Th. 901 ff.). So ist ihm die Gerechtigkeit zur anderen Natur geworden, dass er nun einem jeglichen vergilt nach seinem Thun. Er ist die Quelle des Rechts, welches Hesiod die beste seiner Gaben nennt (ἰθείῃσι δίκαις, αἵτ' ἐκ Διός εἰσιν ἄρισται W. u. T. 279). Dieses Recht verlieh er unter allen Kreaturen nur den Menschen, sie besonders auszuzeichnen.

Um so mehr sieht er aber nun darauf, dass es von diesen auch geachtet werde, weshalb denn Perses W. u. T. 274ff. gemahnt wird:

Du, o Perses, erschliesse jedoch dein Herz der Ermahnung:
Horch auf die Stimme des Rechts und vergiss durchaus der Gewaltthat!
Das ja ordnete Zeus als Gesetz an unter den Menschen:
Schamlos fressen einander die Fische, das Wild auf den Fluren
Und die geflügelten Vögel, da keins aus ihnen vom Recht weiss,
Aber den Menschen verlieh er das Recht, die gesegnetste Gabe.

Gerecht zu walten ist der Vater der Götter und Menschen aber wohl imstande, denn er kennt unendlichen Rat (ἄφθιτα μήδεα εἰδώς Th. 545, 550, 561), er hat ein sinniges Herz und tiefen Verstand (ἴδμεν, ὅτοι περὶ μὲν πραπίδες, περὶ δ' ἐστὶ νόημα Th. 656). Vermählt mit Eurynome, des Okeanos Tochter, der Mutter der Chariten (Th. 907) ist er allgegenwärtig. Sein Auge sieht alles (πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας W. u. T. 267), daher er auch εὐρύοπα, ἐνόπτης, ἐπωπετής genannt wird, und unmöglich ist es, ihn zu betrügen (οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν Th. 613). Sein Allwissen bringt der Dichter auch zum Ausdruck, indem er den Gott mit Mnemosyne sich vereinigen lässt, der Göttin der Erinnerung (Th. 915), die ihm die neun Musen gebar.

Drei Myriaden unsterblicher Wächter hat er auf Erden, οἵ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα (W. u. T. 253), und Dike, seine jungfräuliche Tochter (W. u. T. 256), hochgeehrt bei den Göttern, setzt sich zum Vater, wenn sie jemand verletzt, und führt Klage wider den Frevler (W. u. T. 260, vgl. Th. 901ff.).

Darum ist Zeus ein Gegenstand der Furcht für die Bösen. Er tilgt hinweg im Grimm, die die Götter nicht ehren und auf ihren Altären nicht opfern (W. u. T. 138); Pest und Hunger verhängt er vom Himmel herab über die Hochmütigen und Frevelthäter (W. u. T. 238ff.). Wer falsch Zeugnis giebt beim Schwur, wer lügt, frech redet und das Recht schändet, der bleibt nicht ungestraft (W. u. T. 284); sein Zorn kommt ver-

geltend über jede Missethat (W. u. T. 333f.), er ist der Gott, welcher die Sünde hasst und heimsucht (νεμεσσᾷ W. u. T. 756). Den Frommen aber ist er hold.

Welche dagegen dem Fremden das Recht und Heimischen geben,
Schlicht und grad und nie vom Pfad des Gesetzlichen abgeh'n:
Denen gedeihet die Stadt und blühen die Leute darinnen;
Fried' im Lande — der nähret die Jugend; ihnen erreget
Nimmer der weithin blickende Zeus Drangsale des Krieges,
Wie zu gerad Urteilenden auch nie Hunger herankommt
Oder ein Fluch; sie thun nur Dinge, die Feste bereiten;
Ihnen erzeuget die Erde genug Brot; Eichen am Berge
Tragen am oberen Ende die Eicheln, mitten die Birnen;
Dort sind auch viel wollige Schafe, beschwert vom Vliesse.
Und es gebären die Frauen den Vätern ähnliche Kinder;
Und sie erblühen im Glück stets fort, und Schiffe besteigt man
Nimmer zur Fahrt, und Früchte gedeihen im sprossenden Erdreich.
(W. u. T. 225ff.)

Wenn einer das Recht hoch hält, dem giebt Zeus Heil (W. u. T. 280f.), wer wahrhaftig ist, den segnet er und thut ihm wohl „bis in tausend Glied" (W. u. T. 285). Daher setzen auch die Frommen ihr Vertrauen auf ihn und schicken ihre Gebete zu ihm, der Erhörung sicher; denn was er zusagt, das hält er gewiss (ὥσπερ ὑπέστη, ἐξετέλεσσ' Th. 402). So waltet Zeus bei Hesiod als Erhalter der sittlichen Weltordnung. Wohl wird das Gleiche wie von ihm dann und wann auch von den Göttern überhaupt gesagt. „Arbeit", heisst es W. u. T. 309, „machet dich auch viel werter den ewigen Göttern"; den Gewinnsüchtigen stürzen nach W. u. T. 325 die Götter u. s. w. Aber das bedeutet im Geiste des Dichters doch nicht viel mehr als dies, dass die Gottheit eben auch in ihrer Weltregierung der Götter sich als ihrer Werkzeuge bedient. So erklärt sich der Wechsel des Ausdrucks, mit dem bald den Göttern bald dem Zeus ein und dasselbe Thun vom Dichter zugeschrieben wird, z. B. W. u. T. 42, vgl. mit v. 47. Hier sagt Hesiod: Tief versteckten die Götter bis heut uns Menschen die Nahrung (κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι), gleich

darauf aber nennt er Zeus als denjenigen, der gewollt, dass der Mensch sein Brot esse im Schweisse seines Angesichts (ἀλλὰ Ζεὺς ἔκρυψε).

Die Behauptung, dass in dieser idealen Darstellung des Zeus, die über die in den homerischen Epen vorliegende weit hinausgeht, sich ein Zug in der Richtung zum Monotheismus hin verrät, wird nach alledem nicht wohl als ganz unbegründet erklärt werden können. Ueber Hesiod noch hinaus aber geht in der Darstellung des Olympiers der Dichter, zu dem wir nun übergehen, Pindar.

(Schluss folgt.)

II. Miscellen.

Richterlehre. [Ein Beitrag zur Geschichte der Standespredigt in Oesterreich.] Im 16. und bis weit hinein in das 17. Jahrhundert bestand in den grösseren Gerichtsorten Ober- und Niederösterreichs die Gepflogenheit, dass die Pfarrseelsorger alljährlich, gewöhnlich am Thomastage (21. Dezember)[1], den Marktrichtern des Bezirkes eine „gebürlich Standeslehr" hielten. Im Volksmunde hiess diese Unterweisung „d' Richterlehr". Wir haben uns darunter eine regelrechte kirchliche Predigt zu denken, welche im Gotteshause, seltener an der „Prangersäule" auf dem Marktplatze gehalten wurde und zu der nicht bloss die meisten Ortsrichter mit ihren Geschworenen, sondern auch eine grosse Zahl Laien der Umgegend erschienen. In erster Linie musste es im Interesse des in jener Zeit stark geschädigten Richterstandes gelegen sein, dessen „gottverantwortlich ambt" von der Kanzel herab einer gebührenden Wertschätzung zu unterziehen und andererseits sollte hiermit auch einer allzu lebhaften Prozesslust Einhalt gethan und den Menschen Verträglichkeit und Geduld im Sinne der christlichen Lehre ans Herz gelegt werden. Im folgenden mag eine solche Richterlehre bruchstückweise zum Abdruck kommen. Das Original, in der Kursive des 17. Jahrhunderts geschrieben, ist einem handschriftlichen Sammelbande, der sich im Besitze des Augustiner Chorherrenstiftes St. Florian in Oberösterreich befindet, einverleibt. Vikarius Johann Michael

[1] Das Volk verehrt auch noch St. Ivo und St. Andreas als Gerichtsheilige.

Ferdinger hat diese Richterlehre „am Erchtag in der Kreuzwoche[1] 1616“ in der Ortskirche zu den sieben Zufluchten in Ybbs „vor vil versambelt volkh und den ehrsamb gmainrichtern“ gehalten. Der Kanzelspruch ist V Mos 7 entlehnt: Halt die gebot Jehovas, deines gottes und wandele auf sein Wegen und förcht ihn! Die Disposition des Themas ist ziemlich klar. In der Einleitung sucht der Vortragende an der Hand der biblischen Geschichte die göttliche Institution des Richteramtes zu beweisen. „Als Adam mit sein ehweyb im Paradys gesindigt, dazumalen hat Gott das erst Urtl gesprochen auf der erd. Gott ist also dermassen erster weltrichter gewest wie er auch der letzt sein werd. Und sein Urtl ist ser streng gewest: der bauersman mags nach abertausent jarn auf sein ackhern erfarn, so er sein kerglich brodt im schweiss seins angesichts verdinet. Das sistu ehfrau, so du in schmertzen deiner leibbürt entfahest u. s. w.“. Im weiteren zitiert der Prediger Moses und die Propheten, die Richterin Deborah, „so als schwachs weib der juden nackhen gebaickht“. Die salomonischen Weisheitssprüche sind ihm die „Schulregeln der Richter“, die sie auswendig lernen sollen. Beim Uebergange zum Neuen Testamente kommt er auf die Veränderungen des jüdischen Rechtslebens zu sprechen. Christus und die Apostel bezeichnet er als Priester und Richter zugleich (Joh 12 48). Interessant sind in der Abhandlung seine rechtsphilosophischen Ausführungen, die in anbetracht des Umstandes, dass diese Lehre einer bäuerlichen Zuhörerschaft galt, befremden muss.

„Zweyerlei recht ist“, sagt er, „das rechte recht und das unrecht recht. Gottes recht ist ein rechtes recht, das einem jeglichen richtig richtet, unangesehen die persohn der menschen. Recht bleibet allzeit und ewig recht. Diss ist ein starck erfarung, wie die warheyt allzeit obsigt, den recht ist warheyt, warheyt ist recht. Recht ist das, das weder Gott noch menschen, weder vernunfft noch menschliche natur tadeln kan. Was recht ist gewest zu Adams zeiten, das ist und bleibt recht biss am

[1] Die drei Bittage in der Kreuzwoche sind in Oesterreich noch heute Gerichtsferien.

jüngsttag, ja wens gleich alle welt für unrecht helt. Es sagen die alten, dass die warheyt der zeit tochter sey. Alle Propheten, Chrystus Gottes Son selbst, alle Apostel haten recht und musten ein zeitlang unrecht behalten, aber endlich ist doch ir recht recht blieben und wird ewig recht bleiben." Die Weltordnung ist ihm die Vorbedingung alles Rechtes. Recht ist Ordnung, Unrecht Unordnung. Die Ordnung resultiert aus dem Thun und Lassen der Menschen; diese sind die Träger aller Ordnung. Wenige nur sind zu Schützern derselben bestimmt. Das sind die Richter. Im Grunde wären keine Richter nötig, denn jede Kreatur, „so auf der erden weilet, kan wissen, was recht, was unrecht seye. Fragt euch nur selbsten, eure hertzen lugn nit!" Nun besteht aber diese Institution seit dem ersten Sündenfalle. „Der sylbern arm mit dem Richtschwert sol euch des gemahnen." (Zur Jahrmarktzeit, in der gewöhnlich auch die Geschworenenauslosung erfolgte, wurde in den nieder- und oberösterreichischen Gerichtsorten häufig ein hölzerner oder blecherner Ritterarm mit einem Schwerte, Hammer oder Stab in der Faust am Rathause oder an der Marktsäule „ausgesteckt". Das war das Zeichen der Kauf- und Verkaufsfreiheit, sowie der öffentlichen Rechtswaltung)[1]. Drei Personen sind mit dem Rechtsleben innigstens verquickt, das sind 1. der Richter, 2. der Kläger und 3. der Geklagte. Dem Rechte obliegt der Rechtsspruch. „Waserley sachen der richter recht zu sprechen hat, er sol immer nach gesez und gewissen sprechen. Undt fürnemblich soll er hie merkhen, dass er sein hailig Jurament und Angelobing vor Gottes angesichten gestabet[2] . . . Verstehe: Es wer alsdann khein gerechter sonder ungerechter richter, von dem die Straff Gottes, der alle haimbligkheit siehet undt waiss nicht ausserbleiben undt wass also durch sein Rorstabb gehandelt wirdt, dass hat nicht krafft oder wirkhing, wie ein eyckstabb." (Der alte Marktrichter-

[1] Vgl. Zöpfl, Altertümer des dtsch. Rechtes (Rulandsäule). Leipzig 1861. III S. 110ff.

[2] Staben (einen aid) = die Eidesformel sprechen, was gewöhnlich unter Berührung des richterlichen Stabes, des Banndaitings, Evangeliums oder einer Reliquie geschah. (Schmeller II S. 717.) Vgl. hierzu Oest. Weisthümer, hrsgeg. v. Winter. Wien 1886. VII S. 668.

stab war aus Eichenholz und hatte ein silbernes Ringlein, in welches der Name des jeweiligen Trägers eingraviert war. Der Rohrstab gilt als Symbol sittlicher Haltlosigkeit und Schwäche.)

Jedes ungerechte Urteil wird beim jüngsten Gerichte aufgedeckt werden. Der Richter möge also nach Recht und Gewissen richten „wie er es mit munt undt hand geschworn, dass es nit heisset summum jus summa injuria, das höchst recht das grösst unrecht, wie sy itzt tun sagen".

Was die Person des Klägers betrifft, so ist es nach Gottes Anordnung niemandem verwehrt, für Unrecht, das ihm widerfährt, Ersatz zu fordern. Er soll aber andererseits nicht allzu eilfertig vor die „Klagbank treten". Es thuet der nit recht, so die oberkheit liederlich anlaufft, sy behelliget undt alles nach schörpf und strengigkheit des recht hinauss rechten will, denn man sieht wol, dass etlich, wan sie einmall darein khomben nimmermehr aufhören undt einstöckhen khönen, biss sie sterben, so soll man erst vom gantzen hertzen in der lezten stundt des löbens am todtbett dem nechsten vergeben undt vergessen, dem er doch in seinem löben vill jar anainand bis in den todt feindt gewest. Soliches ist sorglich und mag in Gottes bericht undt urtl gestelet werden . . . Geschiecht dir von einem unbillich oder unrecht, dass er dein hab oder gut, recht und gerechtigkhait dir nit lassen, was er schuldig, nit göben oder thun wil, so besprech und beschickh ihn freindlich und gütlich, wil kein guetlich mitl helffen, alsdann gehe zur oberkhait und dem richter, zeug ihms an bitte ihn umb billiche hülff, khan es der richter mit vorgehendter vernembung der sach guetlich mit der parthey zimblichen vorwissen . . . vergleichen, so volg, will aber die gutig vergleiching nit helffen oder statt haben, so glang zu gebürlicher klag undt verhör, gewart darauf erkhentnus!"

Pflicht des Geklagten ist es, das Unrecht, das er seinem Mitmenschen gethan hat, herzlich zu bereuen und mit dem Vorsatz, es nach Kräften wieder gutzumachen, dem Geschädigten Abbitte zu leisten. „Bistu der gegenthaill ein becklagter oder antworter, so halt dich auch diser regel gemäss und gedenkh, dass es nit an dir mangle, dass man die sachen nit vergleichen, sonder am gericht kriegen undt aussfüren soll. Sein widersach

berewt haben ist kluger dann in boshaft sint weiterlöben. Sanct Peter hat unrecht gethan an sein herrn und mayster und er hat ihm abgebit waserley er bos zugefuegt. Sanct Peter war ein kluger antworter. Merkes wol!"

Hauptsache bei jeder Prozessführung bleibt aber der gute Wille der Parteien, gegebenenfalls sich den „Versöhnungskuss" und den „Treuhandschlag" zu geben. „Recht hat ein wächsern nasen", schliesst der Prediger. „Darumb acht ein jedts, dass es nit zerrinn an der sunnen . . . Welche also vor gericht kriegen und mit verhör anainandt umbziehen wöllen, die sollen eigentlich betrachten, dass sie nit in neidt, hass, zorn und feindtschafft dermassen fallen, dass sie dadurch der chrystlich lieb und trew undt gemainschafft gegen einander vergessen. Wan dise bede stuckh, also mit einem vor gericht kriegen undt ihme denoch alle chrystlich lieb trew undt freindtschafft als ihm selbst zu beweisen bey einem menschen nit wollrecht geschaffen statt haben mag, wer aber je so ein raines und beschwert hertz, wahre chrystlich lieb undt trew, dess Gott allain erkhent, aber den menschen verborgen ist, gegen sein nechsten unverkhert behalten undt nichts mindter mit ihm vor gericht greinen undt zankhen khan, mit unverstörtem gewissen ohne schaden seiner seelen haill, derselbe mag die oberkhait undt das gericht anlauffen, ihm zu schaffen genug göben, dass sy alle stundt wünschten, dass sy sein anderes. Aber die leuth, so sich soliches undterstehen zu thun undt auf beeden achseln tragen, fürnemblichen den nechsten lieb haben, ihm alles guts thun undt denoch vor gericht ihr krieg ihren gegenthaill woll aussgeben undt aussrichten khönen, wie jetzt der brauch ist, acht ich, die sein in einem buech Ecclesiast 2. cap. an ein pandlein zusamben gekhnüpft, also: Wehe denen, die eines zwaifachen hertzens sindt und sindige lasterhaftige hertzen haben! u. s. w.".

Nach Schluss der Richterpredigt wurde gewöhnlich das „veni sancte spiritus" figuraliter abgesungen und hierauf ein feierliches Hochamt gehalten. Beim Offertorium gaben die Anwesenden den sog. Armsündergroschen auf einen mit einem Kelchtuche überdeckten Zinnteller, welchen der Marktschreiber herumreichte; von diesen Gaben pflegten dann den Tag allen

Arrestanten (kottervögel) „doppelte ration“ verabreicht zu werden. Häufig fand auch am Thomastage nach Verlesung etlicher Banndaitingartikel die „stäblfahrt“ (Einholung des Richterstabes), die Abnahme des Richtereides, die „geschwornerkürung“ (Wahl der Ratsgeschworenen) und deren Angelobung in Gegenwart des Gutspatrones und der kaiserlichen Beamten statt[1]. Mit der Zeit ist nun dieser Brauch in Vergessenheit geraten. An einzelnen Orten, wie in Horn, Sirndorf bei Stockerau, in Oberhollabrunn, Ybbs u. s. f. erinnern noch die „Gerichtsfäustl“ — so heissen unterm Volke die erwähnten Rechtssymbole an den Rathäusern und Prangersäulen — daran. In Matzen im Marchfeld, dem Sitze eines k. k. Bezirksgerichtes, war die Richterlehre noch bis in die zwanziger Jahre unserer Zeitrechnung im Brauch und im Volksmund auch als „Anstauberpredigt“[2] bekannt.

Graz. Dr. Hans Schukowitz.

---

[1] Vgl. Austria. Wien 1851. S. 45—50.

[2] „Anstauber“ ist ein Spitzwort für Advokaten.

III. Litteratur.

Max Müller, Râmakrishna. His life and sayings. London and Bombay, Longmans Green and Co., 1895 X u. 200 S. 8°. 5 sh. geb.

Die Zeit liegt längst hinter uns, in der man glaubte, Mythologie nur aus Berichten über ferne Vorzeit erlernen zu können. Wie die Dialektforschung der Aufhellung von Sprachverhältnissen der Urzeit, so ist die moderne Volkskunde der Deutung prähistorischer Mythen dienstbar geworden. Je mehr man die „niedere Mythologie“ beachten gelernt hat, desto weiter hat man sich von der Anschauung entfernt, als trennten uns Welten von dem „mythologischen Zeitalter“. Wir leben noch mitten inne in der Mythologie. In einem Bericht über die jetzigen Sekten in Russland fand ich zu meinem grossen Erstaunen einen Beleg für die mythische Bedeutung des Speichels. „Im Gouvernement Astrachan hörte ich bei meiner Reise, dass dort Anhänger einer Sekte existieren, welche man die Spuckersekte nennen könnte. Bei den Versammlungen im Bethause, zu welchen die Frauen in weissen Kleidern erscheinen müssen, treten die Sektierer mit gekreuzten Armen vor ihren Geistlichen hin und lassen sich von ihm segnen. Dann setzen sich alle um einen Tisch, auf welchem für jeden eine Tasse Thee mit einem Imbiss steht. Der Geistliche geht um den Tisch, spuckt mit seinem heiligen Spuck in jede Tasse und der Trank ist geheiligt und kann genossen werden. Nach dieser schönen Speisung stehen die lieben Leute beseligt auf und stimmen fromme Hymnen an“ (Bernh. Stern, Aus dem modernen Russland, Berlin 1893, S. 114). Das klingt uns abscheulich, die wir die Geschichte von dem ostfriesischen Bauer und dem Junker kennen — „hast du den Kohl gewürzt, so sollst du ihn auch allein fressen“ —

und die Redensart im Munde führen „Jemandem in die Suppe spucken“. Aber man braucht nur an den nordischen Mythus von der Entstehung der Dichtkunst, oder an die Bedeutung des Speichels in der Volksmedizin zu denken, um zu anderen Anschauungen zu gelangen. Der „Speichellecker“ ist noch heute keineswegs blos eine metaphorisch benannte Erscheinung.

Freilich ist doch die Luft nicht überall gleich stark mit mythischen Keimen erfüllt. Aber Länder giebt es, die noch ganz im Zeitalter der Zeichen und Wunder leben. Russland zeigt Mittelalter und Neuzeit in schreiender Vergesellschaftung; Indien aber steht noch so gut wie ganz im mythologischen Mittelalter. Denn das Mittelalter, nicht die Urzeit ist überall die eigentlich „mythologische Periode“, soweit man eben überhaupt diesen Begriff auf einen bestimmten Zeitraum einschränken darf. In der Urzeit fliegen die Mythen, Kulte, Wundermärchen, Riten noch wirr durcheinander. Es bedeutet den Anfang einer „wissenschaftlichen Verarbeitung“, wenn ein mythologisches System, übereinstimmende Kultusformen, allgemein anerkannte Rangzeichen der übermenschlichen Wesen und feste Verkehrsformen für den Umgang mit diesen sich ausbilden. Nicht die graue Urzeit, sondern das christliche Mittelalter in der Blüte seines Wunderglaubens bildet zu den klassischen Mythenländern des Altertums die reichhaltigste Parallele.

Max Müller in Oxford hat früher streng wie kein Anderer die mythologische Periode von den späteren Epochen der Entwickelung abgeschieden. Er hat sich in seiner etymologischen Auffassung der Urreligionen von der heute herrschenden folkloristischen Anschauung weiter als irgend ein anderer Mythologe von Bedeutung entfernt gehalten. Dennoch ist selbst er mit seinem neuesten Werk der Idee von der inneren Gleichheit oder Verwandtschaft aller Religionsformen sehr weit entgegengekommen und hat ihr wertvollen Vorschub geleistet.

Er berichtet nach einheimischen Nachrichten von Râmakrishna, einem indischen Heiligen, der am 20. Februar 1833 geboren und am 16. August 1886 gestorben ist. Sein Leben spielt sich also am hellen Tageslicht ab, in Bezirken, die den Engländern längst zugänglich und bekannt sind. Natürlich hat doch die Legendenbildung — der „dialogische Prozess“, wie M. Müller (S. 25f.) sagt — sich seiner Person längst bemächtigt. Was aber so erzählt wird, ob Wahrheit, ob Fabel, das erinnert in erstaun-

lichster Weise an die Heiligenlegenden unseres Mittelalters. An eine Beeinflussung ist natürlich deshalb nicht zu denken; mit Recht hebt der berühmte Verf. immer wieder hervor, dass Râmakrishna nur aus der indischen Tradition, aus seiner Verwandtschaft mit früheren und gleichzeitigen Heiligen und Wunderthätern zu verstehen ist. Buddha selbst ist nur der höchste Vertreter dieses Typus. So wird uns hier der unschätzbare Vorteil, in unseren Tagen historische Nachricht zu erhalten über einen Mann, der zur Familie Buddha's, des heiligen Franz v. Assisi, mahomedanischer Heiliger oder wunderkräftiger Pietisten wie Madame Guyon gehört.

Die Uebereinstimmung beginnt gleich mit der Geburt: ausgezeichnete Eltern, die Gabe, bei Gott und Menschen sich beliebt zu machen (S. 33). Als Kind giebt er den gelehrten Pandits Aufklärung über eine schwierige Religionsfrage, wobei MÜLLER selbst an Christus im Tempel (S. 34) erinnert. Er wird Priester und ihn erfasst (S. 38) die Grundleidenschaft aller Mystik: das Bedürfnis, aufzugehen in die Gottheit. „Nie vergoss eine Mutter so brennende Thränen am Totenbette ihres einzigen Kindes. In Menge drängten sich die Menschen um ihn und suchten ihn zu beruhigen, wenn der Ton der Muschelhörner verkündete, dass wieder ein Tag vergangen war; er aber gab seinem Kummer Ausdruck und rief: „Mutter, liebe Mutter, wieder ist ein Tag vergangen, und immer noch habe ich dich nicht gefunden!“ “ Die Göttin, der er dient, wird ihm zur Vertreterin des dunklen Urgrunds der Dinge selbst. Und so kommt es denn, dass er sich in sie selbst zu verwandeln glaubt (S. 40) — der wohlbekannte Zustand der „Vergottung“, den Sofis im Orient wie Mystiker im Occident so heiss ersehnen, so begeistert schildern. In schweren Schmerzen hört er die Stimme der Göttin. Jahrelang lebt er in einem erdenentrückten Zustand. Er schläft nicht; er kann die Augen nicht einmal schliessen (S. 41), denn „die Askese scheut jene periodische Rückkehr des Schlafzustandes“; die „stets sich wiederholende Einkerkerung des Geistigen ins Leibliche kann nicht auf dem Wege einer Disziplin liegen, deren ganzes Streben auf Befreiung, Begeistigung, Erhebung und Ueberführung in ein Höheres gehe, um mit ihm in schauender Liebe sich zu einigen“ (GÖRRES Christliche Mystik I S. 352). Er ist gegen diese Zustände machtlos wie die christlichen Heiligen (ebd. II S. 273) und nur allmählich kommt er zum Leben zurück.

Im Leben aber übt er die Demut. Wie die hl. Elisabeth von Thüringen und so viele andere Heiligen sucht er die niedersten schmutzigsten Dienste (S. 42) und küsst den Fussboden, wo seine Schüler standen. Damit wechselt dann freilich, wie bei allen Begnadeten, ein souveränes Gottgefühl (S. 58). Wunder zu thun betrachtet er eher als ein Hindernis auf dem Wege der Vollkommenheit, kann sich ihnen aber doch nicht entziehen (S. 53). Wunderbare Sympathien und Antipathien gewinnen physische Verwirklichung. Eine Unbekannte, die ihn seit Jahren unbewusst sucht, findet ihn, da er ihrer bedarf (S. 43); im entscheidenden Moment findet er immer die Lehrer und Retter, die er eben braucht (S. 49, 50). Denn er selbst thut nichts für sich. Die christlichen Kennzeichen der willigen Uebernahme von Krankheiten (Görres I S. 385), der Gelassenheit in jeder Art des Unglücks (ebd. S. 420) treffen auch auf ihn zu; ebenso (S. 54) die der Liebeswerke (Görres I S. 155). Wie die Asketen anderer Bekenntnisse verachtet und verschmäht er jeden Schmuck und reisst ein prachtvolles Shawl, das ihm ein Verehrer gebracht, in Fetzen (S. 42). Seine Scheu vor Gold und Goldeswert steigert sich bis zu körperlichen Zuckungen bei der Berührung von Metall (S. 57), was übrigens als vereinzelte pathologische Erscheinungen auch ausserhalb der Askese bezeugt wird (Lichtenberg, Nachricht von einer neuen und fürchterlichen Krankheit, Werke V S. 288: ein englischer Pächterssohn bekommt Konvulsionen, sobald er Metallgeld fühlt). Aber was er bedarf, fehlt ihm nie; selbst die „doppelte Sprachgabe“ der christlichen Heiligen, ungelernte Sprachen verstehen zu können (Görres II S. 189 f.) scheint man ihm zuzuschreiben (S. 34, 53).

Höchst merkwürdig ist aber Eins. Auch Râmakrishna will gern alle Schmerzen unendlich oft leiden, um auch nur Eine Seele zu retten (S. 57). Aber Ein Weg genügt ihm nicht. Er lebt (S. 50 f.) alle ihm bekannten Religionsformen durch, zuletzt auch das Christentum, bis er Jesus in seinem Innern erschaut wie früher Çiva oder Krishna (S. 51). „Nach all diesen Visionen und Realisierungen verschiedener Religionen kam er zu dem Schluss, dass alle Religionen wahr sind, wenn auch jede von ihnen nur Eine Seite des unteilbaren und ewigen Seins ins Auge fasst.“ So wunderbar begegnet der Pantheismus des indischen Asketen schliesslich der Vorurteilslosigkeit des modernen Religionsforschers! War doch auch für den ungelehrten Asketen diese

hohe Lehre durch die Spekulationen der Denker vorbereitet (S. 77). Râmakrishna nach einem Leben der Kasteiung und Abtötung, RENAN nach einem Leben der Forschung und Versenkung in fremde Anschauungen reichen sich die Hand in der philanthropischen Auffassung von der relativen Berechtigung aller Religionsformen! Râmakrishna's Biograph allerdings steht leider nicht so hoch und sieht in den mystischen Vorstellungen vom Wandeln in der Luft, vom Durchdringen des Raumes, vom Wundervollbringen nur „Betrug und Gaukelspiel“ (S. 69), während doch solche Beglaubigungen der Herrschaft des Geistes über die Materie bei dem indischen Theologen so gut wie bei GÖRRES als mythische Rangzeichen von der Seele so lange gefordert werden, bis die Phantasie sie wahrgenommen zu haben meint.

Zu den vielen und wichtigen Uebereinstimmungen, die zwischen den Heiligen aller Bekenntnisse in Lehre und Wandel herrschen, kommen bei Râmakrishna nun freilich auch direkt christliche und moderne Einflüsse (S. 70, 36). Sie beziehen sich aber fast durchweg nur auf Aeusserlichkeiten, auf die Einkleidung der Gedanken, auf Beispiele und Sinnbilder. Seine Aussprüche (S. 98f.) enthalten wenig, was vor der englischen Eroberung Indiens anders hätte klingen müssen; wenig auch, was nicht, in den Dialekt einer anderen Mystik übersetzt, bei verzückten Sofis und visionären Nonnen auch stehen könnte. Ein Bibelwort mag nachklingen, wenn der Inder sagt: „Der Herr kann einen Elefanten durch ein Nadelöhr gehen lassen“ (N. 24). Die Erzählung von dem Manne, der über das Wasser sicher schreitet, bis ein Zweifel ihn untersinken macht (N. 204), begegnet auffällig ähnlich in christlichen Legenden. Aber schon wenn biblische Worte wie „Was du diesem, dem Geringsten, gethan hast —“ (N. 222) oder „Der Prophet gilt nichts daheim“ (N. 231) in unserer Erinnerung auftauchen, sollten wir uns hüten, gleich direkte Beeinflussung anzunehmen, denn „die Lehren aller Weisen in der Welt sind einander so gleich wie die Rufe des Schakals“ (N. 226). Bringt der indische Asket doch in aller Naivität für die Gleichheit Gottes in allen Gestalten ein Gleichnis vor (N. 309), das dem anstössigsten und berüchtigten blasphemischen Witz HEINE's über die Dreieinigkeit nahe kommt. Und wie echt ist doch sonst das Lokalkolorit! Echt im Grossen, in der fast fanatischen Wiederholung des

Einen Satzes von dem Einen Sein in tausend Gestalten, das mit immer neuen Vergleichen, grossartigen und skurrilen, beleuchtet wird; echt im Kleinen, in der häufigen Verwendung z. B. von Butter (so N. 76) und Zucker (so N. 112) im Gleichnis. Für den Pantheisten giebt es eben nichts Niedriges; die Kinderstube (N. 81) und das Fischweib (N. 171, in einer wirklich geistreichen Parabel), die Buchstaben des Alphabets (N. 111) und die kondensierte Milch (N. 317) dürfen so gut frommen Betrachtungen zum Fussschemel dienen wie Meer und Sonne. Deshalb werden auch die modernsten Dinge benutzt: die Lokomotive (N. 48, 336), das Dampfboot (N. 45), das Gas (N. 224), die Blendlaterne des Polizisten (N. 196). Nicht minder als diese Vermeidung „poetischer Auslese“ ist der Gebrauch von Wortspielen (N. 56, 64, 105, 275) aller echt volkstümlichen Tradition gemäss. Und ebenso jene feine Beobachtungsgabe für alltägliche und ebendeshalb meist übersehene Dinge: den Geruch einer benutzten Schale (N. 162: „quem semel imbuerit eundem servabit odorem testa diu“), für allerlei Leitersformen u. dgl. (N. 269).

Auch das entspricht aller echten Tradition in allen frommen Ländern, dass der Asket selbst Misstrauen hegt gegen berufsmässige Frömmigkeit. Er warnt vor Wunderthätern (N. 257), er hält die Eitelkeit der Heiligen für die unheilbarste (N. 318), er kontrastiert im Sinne überall umlaufender Fabeln (von denen noch Gellert und Wieland einige erneuert haben) den auf seine Verdienste stolzen Pharisäer mit dem demütigen Weltkind (N. 167). Dagegen empfiehlt er allerdings das Tragen von Ordensgewändern (N. 379) und motiviert es wie Pascal: die fromme Stimmung werde so schon von aussen her vorbereitet.

Ueberhaupt ist es wunderbar, wie dieser Repräsentant einer merkwürdig naiven Kulturstufe sich wieder mit der höchsten Zivilisation berührt. Das ist noch das Wenigste, dass er lehrt: „Was du von Anderen begehrst, das thue selbst“ (N. 158) und sich so der Morallehre eines Kant nähert. Aber wenn man die vielen Sprüche über den „Herrn“ liest, über den geistlichen Leiter, dem der Aspirant sich blind anvertrauen soll, so glaubt man oft die Empfehlungen zu lesen, die in der Zeit La Bruyère's den „directeur“ und seine unbedingte Herrschaft den Weltdamen und Hofherren ans Herz legten. Die Welt ist eben eng; und nächst der Sehnsucht, die Höhe der Vergottung selbst zu er-

steigen, liegt vielleicht kein Wunsch dem ernsteren Gemüte näher als der, den dies ganze Leben so eindringlich predigt: wie ein einfaches Kind zu werden (N. 241), um göttliche Erleuchtung zu erlangen. Der arme Asket im fernen Indien — sollte er nicht gerade heute wieder der Ueberzivilisation eines MAETERLINCK, HOUSTON, STEWART CHAMBERLAIN, STRINDBERG vollkommen verständlich sein?

Berlin. Richard M. Meyer.

Dr. **Paul Riessler,** Das Buch Daniel. Textkritische Untersuchung. Stuttgart u. Wien, Roth, 1899. 56 S. Gr. 8°. M. 2.—.

Vorliegendes Buch soll „die Prolegomena zu einer umfassenderen Abhandlung über die Komposition des Buches Daniel“ sein. In einem ersten Abschnitt behandelt RIESSLER die Septuagintarezension des Buches Daniel. Neues bietet der Verf. hier nicht. Dass erst die LXX Rücksicht auf die Makkabäerzeit genommen und sich aus ihr die Farben für „die unbestimmt gehaltenen Weissagungen“ des Originals geholt haben soll, ist von dem traditionellen Standpunkt des Verf. aus zu verstehen, wird aber nicht von ihm bewiesen. Uebrigens wird RIESSLER recht haben, wenn er die altgriechische Uebersetzung zwischen a. 130 und 110 entstanden sein lässt. Wichtiger ist der zweite Abschnitt: die massoretische Rezension des Buches Daniel. Was den massoretischen Text anlangt, so denkt sich aber RIESSLER den Unterschied der ältesten, datierten M.-Handschrift des Buches Daniel aus dem 10. Jahrhundert von dem Archetypus des ersten christlichen Jahrhunderts zu gross, ganz abgesehen davon, dass es eine M.-Handschrift des Buches Daniel aus dem 10. Jahrhundert nicht giebt, denn der Petropolitanus enthält nur die prophetae posteriores, woran RIESSLER wohl nicht gedacht hat. Jedenfalls ist unser jetziger Text nicht wesentlich von dem Archetypus verschieden, und die arabische Fabel von dem aus Bitther geretteten Exemplar (DE LAGARDE, Materialien I, 1868, S. 230f.), von dem alle anderen Handschriften stammen sollen, dürfte mehr als ein Märchen sein. Deshalb wird es auch sehr unwahrscheinlich sein, dass, wie RIESSLER will (S. 17), Θ, der wohl um die Mitte des 2. Jahrhunderts lebte, als der Vertreter „einer anderen als der im MT überlieferten

hebr. aram. Textgestalt“ anzusehen ist. Der von RIESSLER S. 9ff. geführte Nachweis ist auch viel zu summarisch gehalten, um den Zweifler zu überführen. Wenn auch A und B „ungefähr 900mal“ vom MT abweichen, so gehen sie doch auch wieder sehr stark mit ihm, und es bleibt vorderhand noch annehmbarer, dass Θ irgend einen Griechen nach dem Hebräer durchsah, als dass er sich genau an eine hebr. aram. Vorlage anschloss, wie RIESSLER will. Nach Θ bespricht der Verf. A, Σ, Peš., Vulg. und Josephus. „Dass P. nach dem MT in ausgedehntem Mass korrigiert worden ist“ (S. 20), dass Vulg. ebenfalls auf den Hebräer zurückgeht, scheint sicher zu sein. Nun soll aber auch Josephus auf den hebr. Text zurückgehen! Aber aus den Citaten, die RIESSLER anführt, lässt sich schlechterdings nichts entnehmen, sie sind viel zu allgemein gehalten. So lange nicht „citiert“ wird, oder Eigennamen oder direkte Widersprüche eine Handhabe geben, ist nie zu entscheiden, welcher Art die Vorlage war.

Entschieden dankbarer ist daher RIESSLER's Aufgabe in den letzten Abschnitten seiner Abhandlung gewesen. Der dritte Abschnitt widmet sich einer Charakterisierung der LXX-Uebersetzung des Buches Daniel. Zuerst werden C. I. II, 1—4. VIII—XII behandelt; dieselben decken sich im ganzen mit dem MT; trotzdem meint RIESSLER annehmen zu müssen, „dass der LXX Dan. eine vom MT verschiedene Vorlage zu Grunde liegt“ (S. 32). Dies soll erhärtet werden durch „Abweichungen der LXX, welche nicht als innergriechische Verderbnisse, als Missverständnisse oder stilistische Freiheiten des Uebersetzers sich erweisen“. Immerhin mag die LXX manches anders gelesen haben; aber vieles derart, das RIESSLER mit unter obiger Verschiedenheit rubriciert, ist doch zu irrelevant, um nun eine wesentlich andere Vorlage zu bedingen. Z. B.: das τους συντρεφομενους ήμιν νεανιας ist doch eine recht hübsche, wenn auch freie Wiedergabe von אשר כגילכם (I 10); auch των οσπριων für זרעֹנים (I 16) ist eine ganz gute Uebersetzung. Dass die „Chaldäer“ ein Volk und keine „Weisen“ sind, erhellt für RIESSLER aus II 2 der LXX. Dagegen stammen II 10 die bösen Magier natürlich aus Θ. Das hängt doch wohl mit RIESSLERS Auffassung von der Entstehung des Buches Daniel zusammen. Wenn VIII 2 πολει steht, so ist das für RIESSLER nicht die Wiedergabe von הבירה, obgleich Esth. I 5, II 5, VIII 14, IX 6, XI 22

steht. Aehnlich erledigen sich die anderen Ausstellungen RIESSLER's.

Dagegen hat RIESSLER recht, wenn er die Uebersetzung des aram. Danielbuches nicht, wie man gewöhnlich thut, als eine Paraphrase des uns überlieferten aram. Textes ansieht, sondern als eine Uebertragung aus einer anderen Vorlage, als sie der jetzige MT bietet. Den ausführlichen Nachweis für diese seine auch für die kritische Frage sehr wichtige Behauptung bringt RIESSLER in recht überzeugenden, sorgfältigen Beobachtungen (S. 32—44).

In welcher Sprache dieser der LXX vorgelegene Text abgefasst war, wird sodann im vierten Abschnitt untersucht. Rezensent schrieb a. 1895: „Dass der LXX schon das Buch Daniel in zwei Sprachen vorgelegen hat, ist oft behauptet, aber meines Wissens noch nie kritisch untersucht worden. Bevor aber diese Arbeit nicht gelöst ist, haben Vermutungen keinen Wert" (Einh. d. B. Dan. S. 123). RIESSLER hat nun die Lösung versucht und meines Erachtens zuwege gebracht. Sein Beweis verläuft derart: 1. Es lassen sich in der LXX zu II 4—VII Missverständnisse zeigen, die einen hebr. Text voraussetzen. 2. Die LXX hat 23 mal eine vom aram. Text abweichende hebraisierende Wortstellung. 3. Hat die LXX viermal die im Hebräischen gewöhnliche Passivkonstruktion im Gegensatz zum aram. Text, dem die Umschreibung durch die 3. Plur. eignet. 4. Mehrere Stellen lassen sich besser auf eine hebr. als eine aram. Vorlage zurückführen. 5. Hat der jetzige aram. Text Hebraismen, die als das Durchschimmern eines hebr. Grundtextes anzusehen sind. Als solche werden עליון, אלהא anzusehen sein, aber nicht בר אנש, das in allen aram. Dialekten vorkommt. So scheint mir denn RIESSLER erwiesen zu haben, dass der LXX unser Buch Daniel noch in hebr. Sprache intakt vorgelegen hat.

Alles in allem hat RIESSLER zu erweisen vermocht, dass die LXX-Uebersetzung des Buches Daniel „als vollgiltiger Zeuge einer Textgestalt, welche der des MT voraufgeht, betrachtet und gewürdigt werden" muss (S. 52), wenn auch die Verschiedenheit der beiden nicht so gross ist, wie es für RIESSLER scheint. In einem Anhang giebt RIESSLER dann noch eine interessante Zusammenstellung, in der er zeigt, wie LXX Dan. mit Esra α', und Θ Dan. mit Esra β' zusammengehen. Dass die Lucianische Rezension der Königsbücher mit LXX Dan. gegen Θ Dan. gehen

soll, wird von RIESSLER behauptet, ohne Gründe anzuführen. RIESSLER müsste sich dann auch mit MEZ (Bibel des Josephus S. 84) auseinandersetzen.

Zu bemerken ist noch, es wäre S. 22ff., 52ff. wünschenswert gewesen, RIESSLER hätte sich an die SWETEsche Ausgabe gehalten. An störenden Druckfehlern ist zu erwähnen: S. 30 Z. 9 v. u. fehlt vor 4 die Kapitelangabe I; S. 52 Z. 4 v. u. l. Eα′ V 54; S. 53 Z. 6 v. o. l. 1 Makk. 4_{26}, 13_{1}, 15_{31}. — 9_{4}, 15_{24} finde ich nicht das Gewünschte; l. S. 55 Z. 8. v. o. Eβ′ IX 6 εμεγαλ: Z. 10 v. u. Eβ′ IX 11 των δουλων und Eα′ VIII 80; Z. 6 v. u. Dan. XI 33 und του λαου für τον λαον σου; Z. 3 v. u. II 3; Z. 2 v. u. fehlt hinter III 3 ein A.

Mainz. Lic. Dr. Aug. Frhr. v. Gall.

F. Frhr. Hiller von Gärtringen, Ueber eine jüngst auf Rhodos gefundene Bleirolle, enthaltend den 80. Psalm. (Sitzungsberichte der kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XXXVII, 1898, Sitz. der philos.-hist. Klasse vom 21. Juli. Separatabdruck. 7 S. gr. 8°. Mit einer Tafel.)

Im März 1898 erhielt HILLER VON GÄRTRINGEN durch einen Arzt auf Rhodos Kenntnis von dem Funde einer Bleirolle, die einen grossen Teil des 80. Psalms enthielt: rhodische Bauern hatten sie zusammengerollt in einem fest verschlossenen Thongefäss gefunden, aufgewickelt und Stücke abgeschlagen, um Bleikugeln zu giessen. Das durch den unermüdlichen Archäologen in das Berliner Antiquarium glücklich gerettete und gesäuberte Stück umfasst mit starken Verstümmelungen des linken und rechten Randes v. $_{2-16}$ und ist, wie das dem Textanfang vorgesetzte Kreuz beweist, von einem Christen geschrieben: die Schriftzüge weisen etwa auf das dritte oder vierte nachchristliche Jahrhundert. Der durch viele Schreibfehler, meist Itacismen, entstellte griechische Text mag zu den ältesten der Septuaginta gehören; einen besonderen Wert darf seine Vorlage kaum beanspruchen, auch wohl nicht, wie der Herausgeber will, in v. $_{16}$ (der übrigens verderbt ist), wo sie gegen die LXX dem hebräischen Grundtext mehr zu entsprechen scheint[1]. Um so

[1] Hier ist im Hebräischen ein Druckfehler רע׳־בן (statt בר) zu verbessern.

wichtiger ist die Frage, zu welchem Zwecke dieses in sich abgeschlossene Stück aus dem 80. (79. nach der LXX) Psalm von dem ungebildeten Schreiber bestimmt gewesen ist. Die Analogie der jetzt durch R. WÜNSCH ausreichend publizierten Zauber-, Beschwörungs- und Verwünschungstafeln auf Blei[1] hat einen der ersten Kenner dieser wenig erfreulichen Litteratur, A. DIETERICH, auf den Gedanken gebracht, dass hier ebenfalls eine Beschwörungsformel vorliege; der Herausgeber findet, indem er das „schöne und mit besonderer Liebe ausgemalte Gleichnis vom Weinstock“ hervorhebt, in der Bleiplatte einen Zauber zum Schutze des Weinberges des Schreibers. Eine schlagende Parallele zu diesem zauberischen Gebrauch erhabener Psalmenstellen bietet die ihm von HARNACK mitgeteilte Anweisung des Julius Africanus (Geoponica VII 14): um das Umschlagen des Weines zu verhindern, soll man auf die Fässer das Psalmenwort (34 9) schreiben: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist“[2], oder man soll diese Worte auf einen Apfel ritzen und ihn in den Wein legen. Gerade der Fundort der vergrabenen Tafel auf dem weinreichen Rhodos zwischen den in fruchtbarer und zur Rebenkultur geeigneter Gegend liegenden Dörfern Maritza und Psythos erhöht die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme.

Es wäre sehr zu wünschen, dass die Verwendung von Psalmentexten, über die S. 4 einige beiläufige Notizen gegeben werden, einmal in grösserem Zusammenhange dargelegt würde; ebenso erwecken die zum Schluss der kleinen interessanten Abhandlung mitgeteilten Bemerkungen über das Eindringen und die Verbreitung des Christentums auf Rhodos und überhaupt auf den griechischen Inseln das Verlangen nach einer ausführlichen Darstellung[3].

Stettin. Georg Knaack.

---

[1] R. WÜNSCH, Defixionum tabellae Atticae (Corp. inscr. Attic. appendix), Berlin 1897, und Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898.

[2] Ganz denselben Aberglauben teilt PANZER, Bayerische Sagen und Bräuche I 268 (No. 196) mit: An Weinfässer schreibe man: „Schmecket und sehet!“ so wird der Wein darin nicht umstehen. Vgl. noch R. HEIM, Incantamenta magica (Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. XIX S. 520).

[3] Einiges in des Herausgebers Abhandlung „Moderne und antike Ortsnamen auf Rhodos“, Ath. Mitteil. 1892 S. 307—318.

„Der Urquell“ (N. F. Bd. II, 1898, Leiden, E. J. Brill) bringt u. a. einen längeren Aufsatz von A. WIEDEMANN, der einen altägyptischen Weltschöpfungsmythus behandelt. Dieser ist in doppelter Fassung in einem aus dem Jahre 306/5 v. Chr. datierten, jetzt im Britischen Museum befindlichen Papyrus erhalten und erscheint dem Herausgeber in seinen Grundzügen bedeutend älter als die sonstigen, das gleiche Thema behandelnden Legenden der Aegypter. JAWORSKIJ handelt von der Wilden Frau nach dem Volksglauben der Südrussen in Galizien, HÖFLER von der Perchta, die ihm eine weibliche Elbenfigur und Elbenschwarmführerin ist (vgl. dazu jetzt auch unser Archiv II S. 159). Der letztere bespricht ferner noch unter dem Titel „Das Hirnweh“ dessen flandrischen Patron St. Cornelius, den er auf heidnisch-germanischen Urkern (die Sonne) zurückführt. Drei chinesische, auf dem Seelenglauben beruhende Sagen liefert G. SCHLEGEL, Volkstümliches aus ruthenischen Apokryphen J. FRANKO. Allgemeineren Inhalts sind die Aufsätze von TH. ACHELIS, „Sozialpsychologische und geographische Perspektive“, und F. S. KRAUSS, „Ein Vorrecht der Volkskunde“ (Selbstanzeige seiner südslavischen Κρυπτάδια). Ausserdem enthält der Band noch allerlei Sagen und Umfragen, unter denen als besonders ergiebig (namentlich durch ABEKING's Beiträge aus Portugal) „Der Tote in Glaube und Brauch der Völker“ hervorgehoben sei. Wir können nur wünschen, dass die Unterbrechung im Erscheinen des „Urquells“, die der Herausgeber wegen anderer drängenden Arbeiten in Aussicht stellt, nicht allzu lange dauern möge.

Paul Sartori.

I. Abhandlungen.

Die Finsternisse in der Mythologie und im religiösen Brauch der Völker.

Von

Dr. **Richard Lasch** in Horn (Niederösterreich).

Geradeso wie Erdbeben und Sternschnuppenfälle, gehören auch die Finsternisse zu jenen Naturerscheinungen, welche wegen ihrer öfteren Wiederkehr sowie wegen der Plötzlichkeit ihres Eintretens den noch in vollkommener Unwissenheit astronomischer Vorgänge befindlichen Menschen beunruhigen und sein Denkvermögen naturgemäss zu einem Erklärungsversuche anspornen mussten. Es ist daher vollkommen begreiflich, dass wir so ziemlich bei allen Völkern der verschiedensten Kulturstufen mehr oder weniger ausgebildete Mythen vorfinden, welche eine Erklärung der bei den Verfinsterungen der Sonne und des Mondes am Himmel sich vollziehenden Vorgänge zu geben trachten, gleichzeitig auch als Direktiven für die beim Eintritte der gedachten Himmelserscheinungen von den Völkern geübten Bräuche und Handlungen dienen. Tylor hat bereits in seinem noch heute unübertroffen dastehenden Hauptwerke[1] die

[1] Tylor, Die Anfänge der Kultur I S. 323ff. Deutsche Ausgabe. Leipzig 1873.

Gesetzmässigkeit und Gleichmässigkeit der menschlichen Phantasie an den mit den Finsternissen verknüpften Volksmeinungen dargethan und ein reichliches Material an Belegen hiefür zusammengebracht. Nur vermissen wir bei ihm eine ausreichende Erklärung der Art und Weise, wie die einzelnen in ihren Details oft stark von einander abweichenden Mythen in ihren Wesenszügen dennoch mit einander übereinstimmen, oder wie es kommt, dass wir bei einem Volke mehrere oft gänzlich von einander verschiedene Erklärungsmythen in Geltung finden. Der durch die kulturelle und religiöse Entwicklung der Völker bedingten Umwandlung der Volksmeinungen, oft mit Aufnahme ursprünglich fremder Gedanken von Aussen, hat TYLOR zu wenig Rechnung getragen. In der folgenden Neubearbeitung des Gegenstandes soll nun einerseits eine geographische Umgrenzung der einzelnen Mythenkreise, andererseits eine entwicklungsgeschichtliche Darstellung der bei den verschiedenen Völkern vorgefundenen Verfinsterungsmythen versucht werden.

Bevor wir jedoch den ursächlichen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Kategorien von Mythen über die Eklipse des Näheren beleuchten, wird es zweckmässig sein, die uns zu Gebote stehenden einschlägigen Nachrichten, die „Bausteine des Ethnologen“ in übersichtlicher Weise, nach geographischen Gesichtspunkten geordnet, dem Leser vorzuführen und hiebei auf ihren Wert kritisch zu prüfen, nachdem nicht alle Angaben vollkommen unverdächtig scheinen, vielmehr gar manche von denselben zu gerechtfertigten Zweifeln über die Verlässlichkeit und Unbefangenheit des Beobachters Anlass geben.

I.

Australien.

Um mit den Völkern der niedrigsten Kulturstufe zu beginnen, wollen wir bei den Antipoden anfangen. Die für uns verwertbaren Nachrichten über die Urbewohner Neuhollands

fliessen sehr spärlich. Waitz-Gerland schweigen in ihrem sonst höchst eingehenden Werke über die Anthropologie der Naturvölker (VI. Band) über den Gegenstand vollkommen. Die wenigen von uns aufgefundenen Angaben wollen wir im folgenden anführen:

Bei den Australiern (es handelt sich speziell wohl um die Stämme Queenslands, unter welchen der Beobachter 17 Jahre als Gefangener lebte) ist nach James Murrell die Ansicht verbreitet, dass bei Mondfinsternissen einige den Mond mit einem Stück Rinde verdecken, um die übrigen zu schrecken. Murrell berichtet ferner, dass sechs Jahre vor seiner Befreiung aus der Gefangenschaft unter den Schwarzen eine totale Sonnenfinsternis stattfand. Er frug einen alten Mann, was es bedeute und erhielt von ihm zur Antwort, sein Sohn hätte die Sonne versteckt, um einen Stammesgenossen zu schrecken. Aber sie waren während der ganzen Dauer der Finsternis unruhig, hoben Stücke Gras vom Boden auf, bissen hinein, machten ein murmelndes Geräusch, dabei ihre Augen auf den Himmelskörper starr gerichtet, bis das Phänomen vorüber war, worauf sie sich wieder beruhigten [1].

Der ganze Bericht macht den Eindruck der vollkommenen Vertrauenswürdigkeit. Dass die Ursache der Verfinsterung der Versteckung des Himmelskörpers durch andere Schwarze zugeschrieben wird, kann uns umso weniger Wunder nehmen, als auch die Erschaffung von Sonne und Mond nicht durch ein göttliches Wesen, sondern ebenfalls durch Schwarze, also auch durch Menschen, erfolgt ist [2].

Viel komplizierter und dabei unbestimmter ist die Vorstellung der centralaustralischen Stämme, wie sie uns von Spencer in seinem unlängst erschienenen Werke über dieselben mitgeteilt wird. Bei ihnen heisst die Sonnenfinsternis Ilpuma und wird der Anwesenheit des Arungquiltha zugeschrie-

[1] Curr, The Australian Race. Melbourne and London 1886.

[2] Lumholtz, Unter Menschenfressern S. 328. Hamburg 1892.

ben. Es ist dies ein allgemeiner Ausdruck für einen schlechten oder bösartigen Einfluss, der bald persönlich und bald wieder unpersönlich gedacht ist. Diese besondere Form von Arungquiltha soll die Natur eines eigenen Geistes, der weit weg im Westen lebt, besitzen und hat die Macht, die Gestalt jedes beliebigen Thieres anzunehmen. Die Eingeborenen fürchten sich sehr vor Finsternissen, sie haben natürlich keinen Begriff von der Entfernung der Sonne, glauben vielmehr, sie sei der Erde nahe, und die sichtbaren Wirkungen des Arungquiltha so nahe bei der Hand und so deutlich zu sehen, verursacht ihnen grosse Furcht. Sie glauben, dass die Finsternis durch die periodisch wiederkehrenden Besuche des Arungquiltha verursacht wird, der gerne seinen Wohnsitz in der Sonne nehmen würde, um dann dauernd ihr Licht zu verlöschen, und dass der böse Geist nur durch die Medizin-Männer vertrieben werde, welche bei dieser Gelegenheit die Atnongara-Steine von ihren Körpern lösen und sie gegen die Sonne werfen, dabei Zaubergesänge anstimmend. Natürlich ist ihre Aktion jedesmal von Erfolg begleitet[1].

Nach Gason sind bei den Dieyeri und verwandten Stämmen in Südaustralien Finsternisse (ebenso wie Regen, Donner und Blitz etc.) das Werk des Bösen und eine Aufforderung, gut zu sein[2]. Der letztere Beisatz verrät deutlich den christlichen, durch die Lehren der Missionäre auf die Denkungsweise der Schwarzen ausgeübten Einfluss, da moralische Begriffe wie „Gut“ und „Böse“ den Australiern von Haus aus vollkommen fremd sind.

Melanesien.

Nachdem Sonnen- und Mondfinsternisse auch den Bewohnern von Neu-Britannien tiefes Grauen und Entsetzen

---

[1] Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central-Australia S. 566. London 1899.

[2] Journal of Anthropological Institute of Great Britain vol. XXIV, 1895, S. 176.

einflössen[1], dürfte der unbestimmte Gedanke an eine die Existenz dieser Himmelskörper bedrohende Gefahr vorhanden sein. Uebrigens ist erst abzuwarten, ob CODRINGTON's Behauptung richtig ist, dass die Melanesier (speziell die von ihm beschriebenen Salomonier und Banks-Insulaner) keine Ursache für die Finsternisse kennen. Nach CODRINGTON ist dem Eingeborenen eine Finsternis ein Wunder, eine Vorbedeutung, die ihm das schaudererregende Gefühl einer Gefahr einflösst, in der er sich eben befindet, welches Gefühl in Geschrei, Blasen von Muschelhörnern und Trommeln auf den Hausdächern seinen Ausdruck findet, jedoch ohne den scharf ausgesprochenen Zweck, das schreckliche Ding zu verjagen[2]

Polynesien.

Auf den verschiedenen Inseln finden wir verschiedenartige Erklärungsweisen. Am meisten ist jedoch die Vorstellung verbreitet, dass der Himmelskörper durch irgend welche Götter oder gar durch Tangaloa, den obersten Gott selbst, welche durch Vernachlässigung ergrimmt wären, verschluckt worden sei. Man brachte dann Opfer und jedesmal mit dem besten Erfolge. Deshalb bedeuten Eklipsen, als vom Zorne der Götter zeugend, Unheil, z. B. Tod von Häuptlingen, Krieg (Samoa[3], Tonga[4]).

Ganz anders lautet der Erklärungsmythos der Tahitier: bei Finsternissen begatten sich Sonne und Mond, die Sterne zeugend, als Vorzeichen künftiger Ereignisse[5].

Endlich wird eine Finsternis auch für die Folge einer Bezauberung gehalten; so ist es auf Eap ein Zauberer, der

[1] POWELL, Unter d. Kannibalen v. Neu-Brittannien S. 150. Leipzig 1884.

[2] CODRINGTON, The Melanesians S. 348. Oxford 1891.

[3] BASTIAN, Inselgruppen von Oceanien S. 46. Berlin 1883.

[4] WAITZ-GERLAND, Anthropol. d. Naturv. VI S. 265, 266. — WILSON, Voyage of the „Duff" S. 453. London 1799. — BASTIAN, Inselgruppen S. 38. — ELLIS, Polynesian Researches I S. 331.

[5] BASTIAN, op. cit. S. 9.

durch seine Fetische den Mond verkleinert. Auch auf Tahiti liegt der Mond bei Finsternissen unter einem Zauber, er ist natua d. i. angebissen oder angeknippen [1].

Isoliert steht die Erklärung der Maori da, wonach infolge der Sympathie, welche zwischen Sonne, Mond und Erde infolge des Zusammenbindens der drei besteht, die Finsternisse Unglück bedeuten, indem das die Erde bedrohende Unheil auf die Himmelskörper fällt und sie verdüstert [2]. Auf Fakaafo, einer der Tokelau-Inseln, wird eine Mondfinsternis als ein plötzliches Unglück angesehen, das die Nahrung der im Monde wohnhaften dahingeschiedenen Könige vernichte; deshalb herrscht dann besondere Betrübnis und es werden Gebete und Opfer gerösteter Kokosnüsse alsbald dem obersten Gotte, Tui Tokelau, dargebracht, um das Uebel abzuwenden [3].

Mariner, der im Anfange dieses Jahrhunderts mehrere Jahre auf dem Tonga-Archipel lebte und dessen Berichte noch heute die ausführlichste und verlässlichste Quelle für die Kunde der Bewohner dieser Inselgruppe bilden, teilt mit, dass die Tonganer eine Mondfinsternis einer dichten (am Mond) vorüberziehenden Wolke zuschreiben, und in ebenderselben Weise sich auch eine Sonnenfinsternis erklären [4]. Wie dieser höchst simple Erklärungsversuch mit den oben nach anderen Schriftstellern angeführten Mythen zusammenstimmen soll, darüber müssen wir die Antwort schuldig bleiben. Im ganzen und grossen sind unsere Kenntnisse über die Meinungen und Bräuche der Polynesier hinsichtlich der Eklipsen noch äusserst dürftig, lückenhaft und teilweise widerspruchsvoll. Hoffentlich wird auch hier die besonders in den letzten Jahren mit grossem Eifer einsetzende Forschung das Dunkel lichten und retten, was noch zu retten ist.

---

[1] Waitz-Gerland V S. 147. — Ellis, Polynesian Researches II S. 415,

[2] Bastian, Inselgruppen S. 219.

[3] Turner, Nineteen years in Polynesia S. 531. London 1861.

[4] Mariner, Nachrichten über die Tonga-Inseln S. 437. Aus dem Englischen. Weimar 1819.

Nordamerika.

Die grönländischen Eskimo glaubten, dass der Mond, Aningaut, zur Zeit der Finsternis in den Häusern herumgehe, um etwas Fell- und Esswaren zu mausen und wohl gar die Leute umzubringen, welche nicht alle Enthaltungsregeln beobachtet hatten. „Daher verstecken sie Alles, und die Männer tragen Kisten und Kessel aufs Haus und schlagen mit einem solchen Geprassel darauf, dass sich der Mond endlich davor fürchtet und wieder an seinen Ort geht.“ Bei einer Sonnenfinsternis kneifen die Weiber die Hunde in die Ohren. Schreien sie, so ist es ein Zeichen, dass die Natur noch nicht am Ende angelangt ist (die Hunde sollen, weil vor dem Menschen geschaffen, eine raschere Ahnung von künftigen Dingen haben)[1]. Ein ganz ähnlicher Glauben herrscht auch bei den Aleuten, wonach der Mond bei Finsternissen zur Erde herabkommt, Weiber schwängert, in den Häusern nascht und wohl gar Menschen tötet, die nicht alle Enthaltsamkeitsregeln befolgen[2]. — Bei den nordamerikanischen Indianern finden wir eine ganze Reihe verschiedenartiger Erklärungsmythen für die Finsternisse. Heckewelder sagt noch von ihnen: „sie sind unfähig eine Sonnen- oder Mondfinsternis zu erklären; einige sagen, die Sonne oder der Mond liege in Ohnmacht, andere, sie würden von dicken Wolken bedeckt[3].“ Nach einem anderen Berichterstatter liegt der Himmelskörper bei der Verfinsterung gar im Sterben, und wird daher gegen ihn geschossen. Wenn nun die Scheibe wieder zum Vorscheine kommt, so ist dem Monde oder der Sonne durch das gemachte Geräusch die

---

[1] Cranz, Historie von Grönland S. 295. Barby 1769. — Rink im „Globus“ Bd. 19, 1871, S. 25.

[2] Ratzel, Völkerkunde II S. 776. Leipzig 1886.

[3] Heckewelder, Nachrichten von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der Indian. Völkerschaften S. 527—528. Göttingen 1821. — Siehe auch Loskiel, Geschichte der Mission unter den Indianern Nord-Amerikas S. 41. Barby 1789.

Krankheit vertrieben worden[1]. Die Déné(Hasenfell-)Indianer am Grossen Bärensee haben sogar eine eigenartige Prozessionsfeier bei Mondfinsternis[2]. Bei den Tlinkiten zeigt eine Mondfinsternis an, dass der Mond einen Verlust erlitten hat (also trauert oder zürnt), weshalb reiche Tlinkiten bei solcher Gelegenheit ihren gesamten Besitz aus dem Hause tragen und so gleichsam dem Monde darbieten; wenn aber die Finsternis aufgehört hat, bringen sie Alles zurück, bis auf eine kleine Gabe, welche sie dem Mond lassen. Bei einer totalen Mondfinsternis aber glauben sie, dass sich der Mond verirrt hat. Dann gehen alle hinaus und singen besondere Gesänge, um den Mond wieder auf den richtigen Weg zu bringen[3].

Die Huronen hielten den verfinsterten Mond für krank und erklärten, dass sie ihre herkömmliche Katzenmusik von Menschengeschrei und Hundegeheul deshalb erhöben, um ihn von seinen Beschwerden wieder herzustellen[4]. Die Pottowatomi glaubten, im Monde wohne ein altes Weib und flechte einen Korb, mit dessen Vollendung die Welt untergehen müsste. Der Korb werde aber immer wieder, ehe er fertig geworden, von einem Hunde zerrissen. Kämpft das Weib mit dem Hunde, so entsteht eine Mondfinsternis[5].

Die Playanos Californiens rasselten mit getrockneten Häuten, um das den Mond bei der Verfinsterung bedrohende Ungeheuer zu vertreiben[6]. Nach dem Glauben der Hopi oder Pueblo-Indianer in Neu-Mexiko ist der Mond bei der Finsternis im Sterben, was aus dem für die Eklipse gebräuchlichen Aus-

---

[1] Tanner, Denkwürdigkeiten über seinen Aufenthalt unter den Indianern S. 321. Deutsch. Leipzig 1840. (S. 322 des im Jahre 1830 zu London erschienenen Originals.)

[2] Petitot, Exploration de la région du grand lac des ours S. 139. Paris 1893.

[3] Krause, Die Tlinkit-Indianer S. 270—271. Jena 1885.

[4] Charlevoix, Histoire de la Nouv. france VI S. 149.

[5] de Smet bei Schultze, Fetischismus S. 247.

[6] Ausland S. 535, 1873.

drucke, müiyaûh moki (= toter Mond) hervorgeht. Ende Dezember 1898 war in Walpi (einem Pueblodorfe) eine totale Mondfinsternis sichtbar, wo der Vollmond schon teilweise verdunkelt heraufstieg. Dies, sagte Sikyatala, ein Hopi-Indianer, ist bös für die Amerikaner, welche im fernen Osten wohnen, aber nicht für die Hopi. Ein „toter Mond", wenn aber im Meridian der Hopi-Pueblos befindlich, gilt als kalolamai (schlecht, von übler Vorbedeutung)[1].

Die alten Mexikaner kannten sehr wohl die wirkliche Ursache der Finsternisse. Dieselben sind in den Bilderschriften dargestellt durch eine Figur der Mondscheibe, die einen Teil der Sonne bedeckt und dies Zeichen, bemerkt Humboldt (Vues des Cordillères, planche 56), „beweist richtige Begriffe von der Ursache der Finsternisse, es erinnert uns an den allegorischen Tanz der mexikanischen Priester, welcher den die Sonne verschlingenden Mond darstellte". Dennoch bewahrten die Mexikaner das Andenken an einen früheren Stand astronomischer Kenntnis, indem sie Finsternisse der Sonne und des Mondes tonatiuh qualo, metztli qualo nannten, d. h. „der Sonne Gefressensein", „des Mondes Gefressensein". Bei der mexikanischen Feier der Netonatiuhqualo oder Sonnenfinsternis erschienen zwei der geopferten Gefangenen als Ebenbilder der Sonne und des Mondes[2]. Man opferte bei diesem Anlasse nämlich vier Gefangene, von denen zwei den Namen Chachamé, wegen der Sonne annahmen, und zwei andere wegen des Mondes, welche sie versinnbildlichen sollten. Dieses Opfer fand statt in einem der Gebäude des grossen Quuahxi calco genannten Tempels[3].

---

[1] Fewkes im American Anthropologist. N. Ser. I, No. 2 S. 261, 1899.

[2] Tylor, Forschungen über die Urgeschichte der Menschheit S. 209 bis 210. Deutsch von Müller. Leipzig [1865].

[3] Brasseur de Bourbourg, Histoire des nations civilisées du Mexique etc. III S. 537. Paris 1858; derselbe in seinem Popol Vuh, libre sacré des Quichés. Paris 1862.

Die Cakchiquel-Indianer von Guatemala stellen sich noch heute unter den Finsternissen einen Kampf der beiden Himmelskörper Sonne und Mond vor. Dann aber kommt der Morgenstern (mama ch'umil, „el lucero grande" nennen ihn die Indianer), weist die Kämpfenden zur Ruhe und sucht sie zu trennen. Und wenn es ihm einmal nicht gelänge, den Kampf zwischen Sonne und Mond zu schlichten, dann würde die Welt zu Grunde gehen und die Menschen alle sterben müssen[1].

Die Cariben meinten, der Dämon Maboja, der Hasser alles Lichts, suche die Sonne und den Mond zu verschlingen, und pflegten daher gemeinsam die ganze Zeit der Verfinsterung hindurch zu tanzen und zu heulen, um Maboja zu verscheuchen. Während der ganzen Zeit der Finsternis hielt ein Mädchen einen hohlen Kürbis in der Hand, der mit Steinen angefüllt war, machte mit demselben ein Getöse und erhob ebenfalls seine Stimme. So lauten wenigstens die Berichte von du Tertre und Rochefort[2]. de la Borde giebt eine andere Erklärungsweise: Die Cariben glauben bei Mondfinsternissen, dass der Mond entweder krank sei und sterben wolle, oder Hunger habe, oder dass böse Leute ihn verwundet hätten[3]. Als Columbus auf seiner letzten Reise im Jahre 1504 sich auf Jamaica befand und die dortigen Indianer, müde der Last, so viele Fremdlinge ernähren zu müssen, ihnen die Lebensmittel zu entziehen sich verschworen, drohte ihnen Columbus mit dem göttlichen Zorne, zu dessen Zeichen sich der Mond verfinstern würde. Als nun die von Columbus wohlweislich vorausberechnete Finsternis eintrat, wurden die Indianer von Schrecken überfallen, eilten nach ihren Häusern und kehrten reich beladen mit Lebensmitteln zurück, warfen dieselben zu

---

[1] Stoll, Guatemala S. 275. Leipzig 1886.

[2] Rochefort, Histoire naturelle et morale des Iles Antilles S. 436. 2de Ed. Rotterdam 1716. — Müller, Geschichte der amerik. Urreligionen S. 219. Basel 1855.

[3] de la Borde bei Müller, Geschichte S. 219.

Columbus' Füssen nieder und flehten ihn an, bei dem grossen Geiste eine Fürbitte für sie einzulegen, damit er den ihnen angedrohten Untergang abwende[1]. Es scheint hieraus hervorzugehen, dass den Finsternissen auch eine üble Vorbedeutung für die Zukunft zukam.

Südamerika.

In Cumana (bei den zu den Arawacken gehörigen Ureinwohnern) dachte man sich Sonne und Mond als Eheleute. Bei Sonnenfinsternissen geriet alles in Bewegung, und man suchte durch Selbstverstümmelungen die Sonne zu bewegen, ihr Licht wieder zu geben. Gomara berichtet (cap. 82), dass den Mädchen zur Ader gelassen wurde und die Weiber sich kratzten und die Haare ausrauften (Martius, Beiträge zur Ethnographie Amerikas I S. 585. Leipzig 1867). Als Ursache der Verfinsterung gab man an, die beiden Eheleute Sonne und Mond seien in einem Zanke verwundet worden[2].

Die verwandten Arhuacos-Indianer in der Sierra Nevada de Santa Marta machen bei Mondfinsternissen einen wüsten Lärm mit Klappern und Geschrei, da sie glauben, der Teufel (nach der Ansicht des Padre Celedón) oder richtiger ein Drache oder böser Geist wolle den Mond verschlingen und man müsse ihn verjagen; denn wenn es ihm gelänge, den Mond zu verzehren, so müsste die Welt untergehen[3].

Die alten Inca - Peruaner erklärten dagegen die Finsternisse mit Zorn oder Krankheit eines der beiden lichtspendenden Himmelskörper. Bei Sonnenfinsternis war die Sonne über einen von den Menschen begangenen Fehler erzürnt, was man daraus schloss, dass ihr Angesicht gleich dem Gesichte eines

---

[1] Herrera, Historia general de los Hechos de los Castellanos etc. Dec. I Lib. 4 cap. 5. — Benzoni, Historia Novi Orbis Lib. 1 cap. 14.

[2] Müller, Geschichte der amerik. Urreligionen S. 420.

[3] Celedón, Gramatica de la lengua Kóggaba. Paris 1886. S. XVI cit. bei Sievers, Reise in der Sierra de Santa Marta S. 94. Leipzig 1887.

Zornigen entstellt schiene. Man schloss daraus, dass irgend ein grosses Unglück bevorstände. Gleiches vermutete man beim Eintreten einer Mondfinsternis. Wenn der Mond sich verdunkelte, waren sie der Meinung, er sei krank und würde, wenn dieser Zustand nicht bald aufhöre, unfehlbar sterben und vom Himmel fallen; alles würde dann zu Grunde gehen und das Ende der Welt da sein. Sie hatten eine solche Furcht, dass sie, sobald der Mond sich zu verfinstern anfing, einen schrecklichen Lärm mit Trompeten, Hörnern, Cymbeln und Trommeln erhoben und ihre Hunde anbanden und sie fürchterlich durchprügelten in der Ueberzeugung, dass der Mond, dem sie eine grosse Liebe zu diesen Tieren zuschrieben (wohl, weil der Hund den Mond anbellt), aus Mitleid über ihr Geheul aus der durch die Krankheit verursachten Betäubung erwachen würde. Um so grösser war dann die Freude, wenn die Mittel angeschlagen hatten und der Mond sein Licht und seine volle Gestalt wieder erhielt[1]. Aehnliche Vorstellungen und Bräuche werden uns auch von den den Incas unterworfenen Urbewohnern Perus berichtet, z. B. von den Huamachucos am unteren Teil des peruanischen Marañon (s. über dieselben MARKHAM im Journal of the Royal Geograph. Society of London vol. 41, 1871, S. 315). Die Abiponer im Chaco[2], die Caayguas-Indianer in Paraguay[3] fürchteten ebenfalls die Finsternisse sehr und brachen während derselben in Jammern und Wehklagen aus. Jedenfalls hingen sie demselben Glauben in Bezug auf das Schicksal der beiden Himmelskörper bei Finsternissen an, wie die Araukaner, welche nach MOLINA die Finsternisse für den Tod der beiden Gestirne hielten[4].

---

[1] GARCILASSO DE LA VEGA, Comentarios Reales II cap. 21—22. — PRESCOTT, History of the Conquest of Peru I S. 130. N. Ed. Philadelphia 1871. — MÜLLER, Geschichte der amerik. Urreligionen S. 395.

[2] DOBRIZHOFFER, Die Geschichte der Abiponer II S. 84. Wien 1783.

[3] RENGGER, Reise nach Paraguay S. 333. Aarau 1830.

[4] MOLINA, Geschichte von Chili S. 79. A. d. Italien. Leipzig 1791.

In der Tupisprache ist die eigentliche Bezeichnung einer Sonnenfinsternis „varasu jaguar etê vû“, d. h. „der Jaguar hat die Sonne gefressen“, die volle Bedeutung dieses Satzes tritt bei einigen Stämmen hervor, die lautes Geschrei erheben und brennende Pfeile fliegen lassen, um das Raubtier von seiner Beute zu vertreiben[1]. Auch bei dem nicht zu den Tupis gehörigen Stamme der Manáos am Rio Negro glaubt man, dass bei der Eklipse das Gestirn vom Tiger (= Jaguar) gefressen werde und versammeln sie sich während des Naturereignisses tanzend und heulend (Martius, Beiträge z. Ethnogr. Amerikas I S. 585). Nach einer anderen Quelle erzählen jedoch die Tupi von einem Seher, welcher einsam mit seinem Hunde auf goldschimmerndem Berge wohnt, um nur bei Sonnenfinsternissen, wo sein Hund bellt, in Gestalt eines Vogels über die Dörfer der Menschen hinzufliegen und die Veränderungen zu sehen, die vorgegangen waren[2]. Jedenfalls ist die Verfinsterung als eine Bezauberung der Sonne durch den erwähnten Seher aufzufassen.

Ganz eigenartig sind die Vorstellungen der Bakairi und anderer Caribenstämme des nördlichen und centralen Südamerika hinsichtlich der Eklipsen. Der Bakairi Antonio, von den Steinen's Begleiter auf dessen zweiter Schingu-Reise, behauptete, dass zur Zeit, als er noch klein war, am Paranatinga ein Zauberer sich in einen Anú, einen blauschwarzen Vogel (Carpophaga), verwandelt und mit den Flügeln die Sonne eine Zeit lang verdeckt gehalten hätte. Am 28. Mai 1888 war eine Mondfinsternis, auf welche derselbe Antonio durch die Weissen aufmerksam gemacht wurde. Nach seiner Ansicht waren die Eidechse, die um den Mondrand sich aufhält, um ihn mitzunehmen, und die Tatús oder Gürteltiere, die den Mondball tragen, wieder einmal an der Arbeit[3].

---

[1] Tylor, Anfänge der Kultur I S. 324.

[2] Ratzel, Völkerkunde II S. 702 (1. Aufl.).

[3] v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Centralbrasiliens S. 358. Berlin 1894.

Pater GUMILLA, der im vorigen Jahrhundert viele Jahre unter den wilden Stämmen am Orinoko lebte und dessen Werk noch heute eine wertvolle, wenn auch (bei der Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit des Verfassers) nur mit Vorsicht zu benutzende Quelle für den Ethnologen abgiebt, widmet den bei den Orinoko - Indianern vorkommenden Meinungen und Gebräuchen hinsichtlich der Finsternisse einen eigenen Abschnitt in seinem Buche. Aus demselben geht hervor, dass keineswegs gleichförmige Vorstellungen über die Entstehungsweise der Finsternisse bestanden: bei Mondfinsternissen glaubten die einen, der Mond sei krank und liege im Sterben, andere waren der Meinung, er habe sich geärgert und verstecke sich nunmehr, weshalb auch bei einem der Orinokostämme beim Eintritt einer Mondfinsternis fleissiger als je mit der Haue gearbeitet (der Boden bestellt) wurde, um den Zorn der Mondgottheit (welcher durch die Trägheit der Menschen verursacht wurde) zu besänftigen[1]. Die Salivas stellen sich beim Eintritte einer Mondfinsternis bewaffnet in Reihen auf, bieten sich dem Mond zum Geschenk dar, rühmen ihren Wert und ihren Mut und ersuchen den Mond, sich nicht zu verstecken. Die Jünglinge zwischen 15 und 20 Jahren stehen in zwei gesonderten Reihen, ebenso einige Greise und endlich die Weiber, die letzteren ein Meer von Thränen vergiessend und das drohende Verschwinden des Mondes beklagend. GUMILLA empfing für diese Vorgänge die Erklärung: der Mond hätte Feinde, weswegen er sich zurückziehen müsste, um sodann anderen Stämmen sein Licht zu spenden[2]. Die Otomaken machen beim Eintritte einer Mondfinsternis einen heftigen Lärm mit den Waffen, legen Pfeile auf die Bögen, als Zeichen der Entrüstung, bitten, flehen und drohen gleichzeitig, damit der Mond nicht stirbt, und wenn trotz alledem der Mond sich weiter verfinstert, müssen auch noch ihre Weiber in Aktion treten, um durch

---

[1] GUMILLA, El Orinoco ilustrado II S. 498 u. 503. Madrid 1741.

[2] GUMILLA, op. cit. II S. 502.

ihr Jammern und Weinen den Mond zu erweichen und zum Leben wieder zu erwecken. Dafür geben sie ihren Weibern sogar eine Art Bezahlung (Halsbänder von Eberzähnen und anderen Schmuck)[1].

Die Chiquitos endlich, ein Stamm am Oberlaufe des Madeira, dachten sich, der Mond werde bei der Verfinsterung von riesigen Hunden über den Himmel gejagt, und diese packten und zerrten ihn so lange, bis sein Licht von dem Blute, das aus seinen Wunden floss, gerötet und ausgelöscht wurde, und dann pflegten die Indianer unter furchtbarem Geheul und Wehklagen einen ganzen Hagel von Pfeilen gegen den Himmel abzuschiessen, um die Ungeheuer fortzutreiben. Aehnlich benahmen sie sich bei Sonnenfinsternissen[2].

Wir sehen somit in beiden Teilen Amerikas zumeist ähnlich klingende und oft identische Anschauungen über die Art der Entstehung der Finsternisse verbreitet. Mit wenigen Ausnahmen ist es Krankheit und Tod des Himmelskörpers, wodurch die Finsternis entsteht; nur an wenigen Orten haben sich Mythen von der Verfolgung und Verzehrung durch himmlische Ungeheuer gebildet. Hingegen werden wir der letzteren Anschauung bei den Völkern der alten Welt umso häufiger begegnen.

Afrika.

Beginnen wir im Süden. Nach dem Glauben der Hottentotten stirbt der Mond bei der Eklipse und lebt wieder auf. Deshalb singen sie während der Finsternis Klagelieder, und sollte sich der Stamm auf einer Jagd oder ähnlich gearteten Unternehmung befunden haben, so wird dieselbe abgebrochen, da man sonst Unglück befürchtet[3]. Ueber die Vorstellungen der Betschuanen über die Finsternisse ist nur wenig bekannt;

---

[1] Ibidem II S. 503—504.

[2] Tylor, Anfänge der Kultur I S. 323.

[3] Müller, Allgemeine Ethnographie S. 114. 2. Aufl. Wien 1879 (ohne Angabe der Quelle).

Moffat giebt an, dass bei Mondfinsternis geglaubt wird, es sei ein grosser Häuptling gestorben[1] (also üble Vorbedeutung). Frank Oates erlebte eine Mondfinsternis im Matabelelande in Gesellschaft von Eingeborenen und sah, wie sie Feuerbrände nach dem verfinsterten Monde unter lauten Verwünschungen oder Verschwörungen warfen. Den Schatten bezeichneten sie als Rauch[2]. Es dürfte die Vorstellung vom Bedrohtsein des Mondes durch irgend ein Ungeheuer diesem Benehmen zu Grunde liegen.

Die Massai in Ostafrika scheinen in einer Sonnenfinsternis einen Unheil verkündenden Fingerzeig ihres Gottes Ngai zu erblicken, denn sie standen von dem Angriffe auf die Peters'sche Expedition ab, den sie vor der Verdunkelung der Sonne geplant hatten[3]. Eine verlässliche Nachricht über ihre Denkungsweise hinsichtlich der Entstehung der Verfinsterung haben wir bei keinem der zu Rate gezogenen Schriftsteller über die Massai jedoch auffinden können.

Wenn wir uns wieder der afrikanischen Westküste zuwenden, so müssen wir zunächst anführen, dass Magyar von den Kimbunda berichtet, dass sie Sonnen- und Mondfinsternisse ohne jede Teilnahme betrachten, und im allgemeinen den Veränderungen der Gestirne keinen bösen Einfluss zuschreiben (?). Magyar betont, dass er während seines achtjährigen Aufenthalts unter ihnen niemals eine Nachfrage um die Ursache z. B. der Sonnen- oder Mondfinsternisse hörte[4]. Das beweist gar nichts und können trotzdem recht gut ausgebildete Mythen über die Entstehung der Eklipsen bestehen. Dass der Vorgang bei der Verfinsterung jedoch wirklich mit ruhigem Gemüte auf-

---

[1] Moffat, Missionary labours and scenes in Southern Africa S. 88. London 1846. People's Edit.

[2] Oates, Matabele-Land and the Victoria Falls. London 1879.

[3] Tiedemann, Tana-Baringo-Nil S. 188. Berlin 1892.

[4] Magyar, Reisen in Südafrika I S. 346. Aus dem Ungarischen. Pesth 1860.

genommen wurde, bestätigt übrigens auch CAMERON. „Auf die Eingeborenen machte die Sonnenfinsternis, obgleich die Abnahme des Lichtes eine sehr merkliche war, keinen besonderen Eindruck; sie eilten nur in ihre Hütten, erwarteten aber nicht voll Angst und Schrecken, dass eine Schlange die Sonne verschlingen werde, oder dass der Weltuntergang bevorstehe“ [1].

Als im Jahre 1870 der König Tschinkussu durch den Mani-Loango vertrieben wurde und bald darauf eine Sonnenfinsternis eintrat, schrieb man diese dem Zwiste der Könige zu [2] (also Trauer des Gestirnes als Veranlassung der Verfinsterung).

WADDELL berichtet folgendes: Als am 19. März 1848 in Alt-Calabar eine totale Mondfinsternis eintrat, welche die Missionäre vorher angekündigt hatten, verstummten in der Stadt alle fröhlichen Stimmen und tiefes Schweigen trat ein; doch war der Einfluss der Missionäre schon so weit gediehen, dass der König Eyo und viele intelligentere junge Leute vom Missionshause aus durch ein Fernrohr das Phänomen näher betrachteten. Früher liefen die Leute zum Abia-idiong (Zauberpriester) und frugen, ob ihre letzte Stunde gekommen sei, und was sie thun sollten, um am Leben zu bleiben [3]. Der Glaube, dass eine wirkliche Gefahr für den Mond bei der Eklipse bestehe, tritt auch in den betreffenden Mythen und dem Benehmen anderer Negerstämme der Guineaküste zu Tage. So berichtet P. DIER, der Administrator der katholischen Missionsstation Adjido (Togoland): die Leute hatten wirklich Angst um den Mond. Nun, meinten sie, wäre es um ihren guten Freund geschehen. Einige lagen mit dem Angesichte im Sande, klagten, flehten und jammerten, andere gaben den Haussas (Mohammedanern) die Schuld, dass der Mond in diese Bedräng-

[1] CAMERON, Quer durch Afrika II S. 167. Leipzig 1877.

[2] BASTIAN, Die deutsche Expedition an der Loangoküste II S. 230.

[3] WADDELL, 29 years in the West Indies and Central Africa S. 375 bis 376. London 1863.

nis geraten sei. Die Missionsschüler glaubten, dass es eine recht bedenkliche Sache für den Mond sei und dass die Sonne ihn bedrängen oder vernichten wolle. Die Neger gingen nicht von ihrer Meinung ab, dass nur durch ungeheuern Spektakel und Flehen das Unheil abgewendet werden könne[1]. Ellis giebt an, dass nach dem Glauben der Ewe-Völker bei der Mondfinsternis Lissa, die Sonne, mit seinem schwarzen Schatten sein Weib Gleti, den Mond, ehelichen Zwistes halber verdunkelt. Auch bei den Yoruba-Negern bedeutet eine Mondfinsternis, dass Oshu, der Mond, von Orun, der Sonne, geschlagen wird. Beide Völker drängen sich bei Finsternissen in den Strassen, schlagen Trommeln, kreischen und rufen: „Lass sie gehen! Geh' fort! Geh' hinweg!", um die Sonne zu erschrecken und zu bewegen, den Mond in Ruhe zu lassen[2]. Die Sitte der Aschanti, durch Hörnerblasen eine Mondfinsternis zu beseitigen, ist mit Unrecht als von den Mohammedanern übernommen erklärt worden[3]; sie findet sich, wie wir sahen, bei allen heidnischen Nachbarn. Hier treten die Zauberpriester auch wieder in Aktion, welche durch ihre Gebete und Hokuspokus das Gestirn befreien (ob es wirklich ein böser Geist war, der es heimgesucht, wie unsere Quelle behauptet, oder ob nicht der Bedränger die Sonne ist, wie bei den benachbarten Ewe und Yoruba, können wir nicht entscheiden, möchten aber das Letztere für wahrscheinlicher ansehen), weshalb sie an diesem Tage reichlich beschenkt werden[4].

Die Mandingos glauben, dass Finsternisse durch Zauberei hervorgebracht werden[5]; die afrikanischen Völker, die den Is-

---

[1] Kreuz und Schwert 1896, S. 166. — Globus Bd. 70, 1896, S. 84.

[2] Ellis, The Ewe-speaking peoples of the Slave Coast S. 66. London 1890. — Ellis, The Yoruba-speaking peoples of the Slave Coast S. 83. London 1894.

[3] Ramseyer und Kühne, Vier Jahre in Asanta S. 96. Basel 1875.

[4] Ibidem.

[5] Mungo Park, Reisen im Innern von Afrika S. 244. Aus dem Englischen. Berlin 1800.

lam angenommen haben, scheinen vor dem Phänomen noch viel mehr Furcht und Grauen zu empfinden, als die heidnischen Neger. Von den afrikanischen Mauren wird berichtet: „Als die Sonnenfinsternis ihren höchsten Grad erreicht hatte, sahen wir das Volk wie unsinnig hin und her laufen, und Flinten nach der Sonne abfeuern, um das Ungeheuer zu schrecken, welches das Gestirn des Tages ihrer Meinung nach verzehren wollte; in den Ebenen und auf den Höhen von Tripolis ertönte Todesgesang (ein Geschrei „wulliah wu!") und so längs der ganzen Küste. Die Weiber schlugen Kupfergerät an einander und machten damit einen Lärm, der stundenweit gehört wurde[1]. Die mohammedanischen Bewohner Kabajendis (in Makraka in der östlichen ehemals ägyptischen Aequatorialprovinz) wurden im Jahre 1885 durch eine totale Mondfinsternis in nicht geringe Aufregung versetzt. Sie hielten den Mond vom bösen Geiste, dem Teufel (Afrît) bedroht und suchten ihn durch Gebete und einen betäubenden Höllenlärm, der mit allen denkbaren Gegenständen vollführt wurde, zu verscheuchen[2]. Das Phänomen wurde in der ganzen Provinz als Vorzeichen von Blutvergiessen, als ein Bote des Unglücks und der Zerstörung betrachtet[3]. Im Gegensatze hiezu wird betont, dass auf die Neger das Ereignis nicht den geringsten Eindruck machte, abgesehen davon, dass sie einen Congo (Tanz) veranstalteten, der die ganze Nacht hindurch dauerte und von einem grösseren Gelage denn sonst begleitet war[4].

In gleicher Weise werden die christlichen Abessinier durch die Verfinsterung der beiden Lichtkörper in Aufregung und Schrecken versetzt. So gerieten die Bewohner von Ankober,

---

[1] Grimm, Deutsche Mythologie II S. 589—590. 4. Ausg. Berlin 1876.

[2] Junker, Reisen in Afrika I S. 362. — Ratzel, Schweinfurth und Hartlaub, Emin Pascha, Sammlung von Reisebriefen etc. S. 354. Leipzig 1888.

[3] Cafati, Zehn Jahre in Aequatoria I S. 181.

[4] Vita Hassan, Die Wahrheit über Emin Pascha I S. 91. Berlin 1893.

der Hauptstadt von Schoa, als während einer kirchlichen Feier plötzlich eine Mondfinsternis eintrat, in die entsetzlichste Bestürzung. Im Glauben, der Lichtkörper sei nun tot und sein Ableben bedeute „Krieg, Pestilenz und teure Zeit“, wurde die ganze Stadt und Umgebung ein Schauplatz panischen Schreckens, wilden Getümmels und Getöses, während Männer und Weiber, Geistliche und Laien in den Strassen und Kirchen sich versammelten und laut betend und jammernd schrien: „Oh Weltenerlöser, habe Mitleid mit uns, schirme uns vor Gottes Zorne und bedecke uns mit dem Schleier der Barmherzigkeit um Marias, der Gottesmutter willen!“ — Die heidnischen Galla, deren viele sich in Ankober befanden, erhoben auch ihre Stimmen und schlossen sich dem allgemeinen Bittjammern an, das sie sich, da sie das Amharische nicht verstanden, auf das Allerwunderlichste auslegten. Während der ganzen Dauer der Eklipse ging das Wehklagen ohne Unterlass fort, und als der Himmelskörper wieder vortauchte und im gewohnten Glanze am Firmamente erschien, da brachen die Wilden alle in den unmässigsten Freudenjubel aus, im festen Glauben, dass das Beten und Jammern des Volkes durchgedrungen und den Mond aus seinem Todesschlafe erweckt habe. Eine Vernachlässigung der Vorsicht soll bei einer früheren Gelegenheit das grösste Landesunglück und einen Feuerregen (Meteorfall) vom Himmel zur Folge gehabt haben[1].

Hiemit hätten wir die diesbezüglichen Nachrichten aus Afrika erschöpft. So dürftiger und unbefriedigender Natur dieselben auch sind, eines lässt sich wohl mit Sicherheit behaupten, dass das schwerer und langsamer arbeitende religiöse Bewusstsein des Negers nur an wenigen Orten sich zu einer Erklärung des Phänomens erhoben hat; eher könnte man der Vermutung Raum geben, der Neger stehe ziemlich teilnahmslos dem Ereignisse gegenüber, höchstens dass er daraus eine

[1] Harris, Gesandtschaftsreise nach Schoa II S. 27. Deutsche Ausgabe. Stuttgart und Tübingen 1846.

schlimme Vorbedeutung für die Zukunft ableitet, ohne dass er über das „Warum“ und „Woher“ sein Gehirn zermartert. Selbst jene afrikanischen Stämme, bei denen wir ausgebildete Schöpfungs- und Urstandssagen vorfinden, wissen für die Eklipse keine Erklärung und schweigt SCHNEIDER in seinem ausgezeichneten Buche über afrikanische Religion[1] über den Gegenstand vollständig. Da wir aber andererseits über die Entstehung der Mondphasen, Mondflecke u. s. w. mythologischen Vorstellungen begegnen, müssen wir die Ursache für das Fehlen positiver religiöser Begriffe über die Ursache und Art der Entstehung der Finsternisse vielleicht zum Teil dem Umstande zuschreiben, dass das Phänomen verhältnismässig selten sich ereignet (wenigstens in dem Grade, dass es dem Beobachter auffällig wird), und nur die oft sich wiederholenden oder von bleibenden Folgen begleiteten Naturereignisse den Menschen zum Suchen einer Erklärung und zur Mythenbildung veranlassten.

Asien.

Setzen wir jetzt unseren Rundgang nach Asien fort und beginnen wir mit den noch im primitiven Zustande verharrenden Völkern des Kontinentes. Die Naturvölker des östlichen Asien betrachten die Finsternisse mit Grauen und Schrecken, da sie für den Fortbestand des verdunkelten und nach ihrer Meinung von einem Ungeheuer verschlungenen Himmelskörpers fürchten. Die Giljaken am Amur wurden 1859 bei einem Bärenfeste von einer totalen Mondfinsternis überrascht, gerieten in wahnsinnigen Schrecken und beruhigten sich erst wieder, als die Schamanen durch ihre Künste dem Monde sein volles Licht wiedergegeben hatten[2]. Bei den Aino auf Jesso besteht die Vorstellung, dass die Sonne oder der Mond zur

---

[1] SCHNEIDER, Die Religion der afrikanischen Naturvölker. Münster i. W. 1891.

[2] NORDMANN in ERMAN's Archiv f. wissenschaftl. Kunde v. Russland XXI S. 350.

Zeit der Verfinsterung im Sterben liege. Nachdem die genannten Himmelskörper von dem Ainovolke als Gottheiten verehrt werden, ist eine partielle oder totale Verfinsterung sehr gefürchtet, da man um die Existenz der Gottheit besorgt ist. Zur Zeit einer Eklipse behandeln die Aino daher den betreffenden Himmelskörper wie einen sterbenden oder ohnmächtigen Menschen, schleppen Wasser herbei, spritzen es gegen die Sonne, in der Meinung, sie dadurch wieder zu beleben, und rufen dabei „Kamui atemka, Kamui atemka!" (o Gott, wir machen dich wieder lebendig!). Wenn das Wasser mit Weidenzweigen verspritzt wird, so soll es besondere Wirksamkeit und Kraft zur Wiederbelebung der Sonne besitzen[1].

Die Andamanesen schiessen bei einer Mondfinsternis möglichst viele Pfeile unter lautem Lärm ab; eine Sonnenfinsternis erfüllt alle mit furchtbarem Entsetzen[2]. Jedenfalls ist die Angst um die Fortexistenz der Gestirne Ursache davon. Zur Zeit des Eintritts einer totalen Sonnenfinsternis stürzten die Bewohner des Dorfes Malakka auf der Insel Camorta (Nikobaren) unter grossem Geschrei in das Wasser und bespritzten sich gegenseitig[3]. Sollte nicht hier dieselbe Absicht zu Grunde liegen, wie bei dem oben erwähnten Benehmen der Aino? — Nach dem ursprünglichen Glauben der Menangkabauer auf Sumatra können Sonne und Mond geradeso wie gewöhnliche Menschenkinder leiden, und wenn sie krank sind, verstecken sie sich hinter dem düsteren Schleier, den wir Verfinsterung nennen und der die Menschenherzen mit so viel Schrecken und Angst erfüllt. Die Menangkabauer sprechen deshalb auch von bulan und matahari saki (Mond- und Sonnenfinsternis)[4]. Auf

---

[1] Batchelor, The Ainu of Japan S. 274. London 1892.

[2] Man im Globus Bd. 50, 1886, S. 136.

[3] Vogel, Vom indischen Ocean bis zum Goldlande S. 296. Berlin 1879.

[4] v. d. Toorn, Het Animisme der Minangkabauer der Padangsche Bovenlanden. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenk. v. Nederl. Indie 1890, S. 99ff.

Kisser heisst Mondfinsternis wolle mahki (toter Mond) und ist Vorzeichen von Krieg und Unruhen. Bei der Sonnenfinsternis (Laeron machi) geht die Sonne nach einem fremden fernen Lande, um die auf Kisser vorkommenden Kriege nicht zu sehen[1]. „Toter Mond" heisst die Mondfinsternis auch auf Sedschrah (einer der Timorlautinseln) und auf Leti[2]. Auf Aru kämpft bei Mondfinsternissen (Makrau genannt) der Mond mit der Sonne und das Volk lärmt, weil es böse Zeiten fürchtet[3]. Nach RIEDEL jedoch glaubt man, dass bei Sonnenfinsternis, pis wartantan, eine Krankheit im Anzuge ist. Bei Mondesfinsternis, vulan lara dam djawa, sagt man, dass Sonne und Mond sich begatten[4].

Sehr allgemein verbreitet ist in Asien die Vorstellung, dass die Verfinsterung der Sonne und des Mondes durch ein menschliches (Riese, Dämon) oder tierisches Wesen (Drache, Schlange) hervorgerufen werde, welches den Himmelskörper bei der Verdunkelung verschlinge. Bei den Hindu hat der Mythus von Râhu und Ketu, den beiden, Sonne und Mond verschlingenden Dämonen, die grösste Ausbildung erfahren, hat auch in den Buddhismus Eingang gefunden und ist mit Hindukultur und -Glaube auch von vielen anderen asiatischen Völkern angenommen worden.

Im Veda finden wir übrigens noch wenig Spuren von jenem Mythus; ZIMMER, dem wir hier folgen, hat über den Glauben hinsichtlich der Finsternisse folgende Zeugnisse aus der vedischen Zeit Indiens zusammengestellt:

> Im Rigveda wird die Sonnenfinsternis (sūroh markaḥ, Rigv. 10, 17 20) nur selten erwähnt; der Dämon, der sich der Sonne bemächtigt, heisst Svarbhānu.

---

[1] BASTIAN, Indonesien. II. Timor und umliegende Inseln S. 63. Berlin 1885.

[2] BASTIAN, ibidem S. 90, 98 und 62.

[3] Eodem S. 96.

[4] RIEDEL, De sluik- en kroeshaarige rassen tusschen Selebes en Papua S. 270. Haag 1886.

„Als dich, o Sonne, der asurische Svarbhānu mit Finsternis überzog, da schauten alle Wesen wie ein Verirrter, der der Gegend unkundig ist.

Als du, o Indra, herabschlugest Svarbhānu's vom Himmel her sich erstreckenden Zauber (māyā), da fand Atri die durch böse Finsternis verhüllte Sonne kraft des vierten Gebetes."

Sūrya (die Sonne) spricht:

„Nicht soll mich, der ich dein bin, der Schädiger aus Wut mit Furcht verschlingen, du bist ein Freund, der wahrhaft Güter spendet, helft Ihr beide mir, du und Varuṇa der König!"

„Der Beter, die Presssteine anschirrend, dienend den Göttern mit Preis, demutsvoll ihnen beistehend, Atri setzte des Sūrya Auge an den Himmel und beseitigte des Svarbhānu Zauber."

„Die Sonne, die der asurische Svarbhānu mit Finsternis überzogen hatte, fanden die Atri wieder, denn nicht vermochten es die anderen." Rigv. 5, 40 5—9. Taitt. Samh. 2, 1 2 ff. ist hiernach eine Fabel gebildet. Râhu kommt in vedischen Texten nur in dem (viel jüngeren) Atharvaveda 19, 9 10 vor. Auf Verfinsterung der Sonne geht auch Atharvaveda 2, 10 8. Die den Mond verfinsternden Dämonen (grahāccāndramasāḥ) werden Atharvaveda 19, 9 10 angerufen [1].

Ausführlicher dargestellt finden wir den Mythus von den Verfinsterungsdämonen in den Puranas, namentlich im Vischnu-Purana (ed. and transl. by H. H. Wilson S. 78 und 140) und lautet derselbe folgendermassen: „Zur Zeit, als die Götter das Meer ausbutterten, um das Wasser des Lebens zu erhalten, sassen Sūrya (die Sonne) und Çāndra (der Mond) beisammen. Als der Unsterblichkeitstrank (amrita) zum Vorschein kam, machten beide Götter zu Vischnu die Bemerkung, dass einer aus der Gesellschaft, der nicht zu den Göttern, sondern zu

---

[1] Zimmer, Altindisches Leben S. 351—352. Berlin 1879.

den Riesen gehörte, davon getrunken hätte, worauf Vischnu dem Riesen Rāhu (denn dieser war es) das Haupt abschlug. Da der Riese jedoch vom Unsterblichkeitstranke getrunken hatte, waren sein Kopf und Rumpf unsterblich. Der Kopf wurde unter dem Namen Rāhu, der Rumpf unter dem Namen Kétu, an den Sternenhimmel versetzt, woselbst sie, als Rache an Sūrya und Çāndra, deren wachsames Auge sie entdeckt, diese beiden Himmelskörper verfolgen. Der Mythus lautet nun so, dass, wenn das Ungeheuer die letzteren erreiche, es sie verunreinige, so dass sie dünn und schwarz würden. Die Volksmeinung geht jedoch dahin, dass Rāhu bei der Eklipse Sonne oder Mond verschlinge und sie sodann durch Erbrechen wieder von sich gebe. Dadurch, dass Râhu und Ketu mit dem aufsteigenden und absteigenden Knoten identifiziert werden, wird der Volksmythus sinnreich auch den astronomischen Lehren angepasst.

Aehnlich lautet auch die Darstellung in der Märchensammlung des Somadéva (2, 15 187) und im Mahābhārata (Holtzmann, Ind. Sagen III S. 151).

Bildlich wird Rāhu in folgender Weise dargestellt: schwarz bemalt, auf einem Löwen reitend, mit vier Armen, von denen drei eine Sichel, einen Speer und einen Schild halten, während die freie Hand Segen austeilt[1].

Nach einer anderen Angabe waren es zwei Riesen, denen Wischnu die Köpfe abschlug, worauf dieselben sich in Schlangen (nāga) verwandelten, von denen die eine, Irāku, von schwarzer Farbe, die andere, Keatu, rot war. Aus Rache packten sie Sonne und Mond, was deren Verdunkelung hervorbrachte[2].

Während das gemeine Volk in Indien bei Finsternissen die gewohnte Katzenmusik erhebt, um die Ungeheuer zu ver-

---

[1] Ward, View of the History, Literature and Mythology of the Hindoos III S. 72—73. N. Edit. London 1822. — Tylor, Anfänge der Kultur I S. 326, 327.

[2] Roberts, Oriental Illustrations of the Sacred Scriptures S. 7. London 1844.

jagen, obgleich doch ihre Beute, da ihnen der Kopf vom Rumpfe getrennt ist, ihnen natürlich wieder entfallen muss, sobald sie sie aufgefressen haben, sind den Eingeweihteren eine Anzahl Reinigungsceremonien bei dieser Gelegenheit vorgeschrieben. Den Vorfahren ein Trankopfer (Wasser) darbringen, den Namen der Götter laut hersagen, Götterstatuen aufstellen, Opfer darbringen, — das alles gehört zu jenen rituellen Handlungen. Das Jyotisha-sattva erklärt sogar, dass die Erfüllung dieser Pflichten unendlich mehr Segen gerade bei dieser Gelegenheit mit sich bringe als zu anderen Zeiten. Niemand soll Stuhl absetzen, Urin lassen oder irgend welche Nahrung zu sich nehmen, bevor nicht Sonne oder Mond aus der Verfinsterung getreten sind, wenn er auch bis zu ihrem Aufgange am nächsten Tage warten müsste. Wer diese Vorschrift nicht befolgt, wird eine Million Höllen in einer haben[1].

Ausser diesen Riten und Fasten bestehen in Indien gegenwärtig noch besondere Gebräuche bei Finsternissen, die je nach der Lokalität verschieden sind. In den Nordwestprovinzen giebt man zur Zeit einer Sonnenfinsternis den Brahmanen Almosen, namentlich in Kurchhettar (dem alten Kuru k'schetra, 30 Meilen südlich von der britischen Station Umbala), einem heiligen Orte, welcher zur Zeit der Sonnenfinsternis ebenso sehr aufgesucht wird, wie Benares zur Zeit einer Mondfinsternis. Der Gläubige taucht im heiligen Tempelteich unter und hinterlässt seine Spende, die mit dem Ausdruck „guptdán“ bezeichnet wird, auf dem Grunde des Teiches, so dass die Wiedererlangung der Münze keine geringe Mühe macht[2]. Unter Hindus hoher Kaste ist kein Nahrungsmittel, das während einer Sonnen- oder Mondfinsternis im Hause war, geniessbar, es muss beseitigt und sogar alle irdenen Gefässe, die zu jener Zeit im Hause in Gebrauch standen, beseitigt

[1] Ward, View of the History etc. of the Hindoos III S. 73.

[2] Elliot, Memoirs on the History, Folklore and Distribution of the Races of N. W. India I S. 258. Edited by Beames. London 1869.

werden. Die sorgsame Hausfrau nimmt daher beim Herannahen einer Finsterniss ein Blatt des Tulasî oder heiligen Basilkrautes, bespritzt es mit Wasser aus dem Ganges, giebt sodann das Blatt in die Gefässe, welche das zum Gebrauche der Familie bestimmte Trinkwasser und die gekochte Nahrung enthalten, und bewahrt so beides vor Verunreinigung, während die Eklipse vor sich geht (Crooke, Popular Religion and folklore of Northern India I. S. 21—22, Westminster 1896). Auch bei den Mahratten ist es Pflicht, bei Mondfinsternis Almosen auszuteilen, und eine Rupie, zu dieser Zeit verschenkt, wird für wirksamer geachtet, als 100 zu jeder anderen Zeit verteilte. Andächtige halten strenge Fasten, welche sie nicht eher brechen, als bis sie den Mond ganz unbeschattet sehen[1]. Die Nhāvi Gangātirkar (eine Kaste in Konkan, bei Bombay) rasieren das Haupt, die Oberlippe und das Haar aller anderen Körperteile bei Sonnenfinsternissen (und beim Tode der Eltern, beim Agnihotraopfer, sowie bei Bussübungen zu Nasik und an anderen heiligen Orten[2].

Alle bei Finsternissen üblichen Riten und Gebräuche stellen sich somit in erster Linie als Trauerceremonien dar, wie das Rasieren der Haare, das Sichenthalten der Nahrung, das Unterlassen der allernotwendigsten Handlungen der vegetativen Organe. Zu den Trauergebräuchen gesellen sich alsdann Opferhandlungen, welche die Götter und Vorfahren günstig stimmen, und Beschenkungen der Priester, damit auch diese ihren Einfluss bei den Göttern aufbieten.

Selbstverständlich finden wir den Glauben an den Dämon (Ungeheuer), welcher bei der Finsternis den Lichtkörper verschlingt, auch bei den Dravidastämmen Südindiens und bei den noch halb und halb heidnischen Todas auf den Nilgiris[3].

---

[1] Broughton im Journ. d. neuest. Land- u. Seereisen XVIII, 1814, S. 374.

[2] Bastian, Völkerstämme am Brahmaputra S. 92. Berlin 1883.

[3] Day, The land of the Permauls, or Cochin etc. S. 390. Madras 1863. — Janssen im Tour du Monde 1882 No. 1137 S. 241 ff.

Ebenso dürfte der ähnliche Glaube der Stämme an der Grenze von Vorder- und Hinterindien sehr durch die indischen Vorstellungen beeinflusst sein. Bei den Daphlas (östlicher Himalaya) ist es ein Riese (Tamu-sotabo), der mit dem Monde kämpft; bei den Nagas (Hügelland von Assam) ein Tiger (Quai), der den Mond frisst, und wird durch Schlagen der Lärmtrommel getrachtet, das Ungeheuer zu verjagen[1]. Nach einer anderen Quelle wurde bei einem so ungewöhnlichen Ereignisse, wie Erdbeben oder Finsternis, bei den Nagas sogar ein „Genna", d. i. die ceremoniöse Absperrung eines Dorfes oder Hauses vorgenommen, wobei die Einwohner sich jeder Arbeit enthielten und weder selbst ausgingen, noch während dieser Zeit irgend jemandem den Eintritt verstatteten[2].

Der brahmanische Finsternismythus hat auch seinen Weg zu den buddhistischen Völkern Ost- und Südasiens gefunden, und hat, obwohl auch autochthone Mythenelemente manchmal sich mit ihm verschmolzen, im ganzen und grossen seine ursprüngliche Fassung bewahrt. „Eclipses are produced by Rahu (pronounced Ya-hu), an immense monster, who puts the sun or moon under his chin, when the eclipse is partial, or takes it into his huge mouth, and then the eclipse is total"[3], heisst es von den Birmanen. Bei Eintritt einer Finsternis werden alle Staatsgeschäfte, sowie alle anderen wichtigeren Handlungen aufgeschoben[4]. Sogar der ganze Monat, in welchem ein Erdbeben oder eine Finsternis sich ereignet, gilt für unheilbringend und soll man in demselben nicht heiraten, kein Haus bauen, oder jemandem das Haar schneiden[5].

---

[1] Bastian, Völkerstämme am Brahmaputra S. 30.

[2] Miss Godden im Journal of Anthropol. Instit. of Great Britain vol. XXVI, 1897, S. 190.

[3] Malcom, Travels in the Burman Empire S. 72. People's Edit. Edinburgh 1840.

[4] Symes, Gesandtschaftsreise nach dem Königreiche Ava S. 320. Aus dem Englischen. Hamburg 1801.

[5] Sangermano, Description of Burmese Empire S. 112. Rome 1833.

Nach dem Glauben der Siamesen sind Phra-athit, die Sonne, und Phra-chan, der Mond, zwei Brüder, die noch einen jüngeren Bruder, Namens Rahu besitzen. In seiner früheren Existenz gab Phra-athit den Talapoinen (buddhistischen Mönchen) das Almosen in einer goldenen Schüssel, Phra-chan in einer silbernen und Rahu in einer Schüssel von schwarzem Holze; letzteres deshalb, weil Rahu im Reiche der Riesen jenseits des Berges Meru zur Welt kam; sein Körperumfang beträgt 4800 Lieues, sein ungeheurer Mund hat eine Weite von 300 Lieues. Da er eines Tages von seinen Brüdern geschlagen wurde, hegt er gegen sie seitdem rachsüchtige Gefühle, und von Zeit zu Zeit verlässt er das Land der Riesen, öffnet seinen ungeheuren Mund und lauert auf die Sonne oder den Mond, um ihr Gefährte zu verschlingen, wenn sie an ihm vorübereilen; wenn er aber sie auch gepackt, so kann er sie dennoch nicht lange festhalten; und wenn er sie nicht losliesse, so würden die Rosse des Himmelsgefährtes den Kopf des Riesen zerschmettern[1]. Diesem in seinen Details stark die Beeinflussung durch buddhistische Mönchsphantasien verratenden Mythus steht der Volksglaube gegenüber, wonach ein Dämon oder Drache den Lichtkörper bei der Finsternis zu verschlingen sucht. Deshalb wird bei Eklipsen des Mondes ein grosser Lärm erhoben, um den angk (Wütenden) zu hindern, damit er nicht zu rasch isst, und mit dem Schreien wird so lange fortgefahren, bis er seine Beute wieder ausgespien hat. Die Mondfinsternis heisst deshalb auch chananang-khat (das Unglück des Mondes), die Sonnenfinsternis Detsun (der Sonne Strahlen verschwinden). — Was immer in der Nähe und zur Hand ist, wird zusammengeschlagen, um Lärm zu erzeugen, aber man bewahrt dabei einen musikalischen Rhythmus und beginnt mit langsamen Kadenzen, um den am Anfange des Essens (des Mondes) heftigsten Appetit mög-

---

[1] Pallegoix, Description du Royaume Thai ou Siam I S. 446. Paris 1854.

lichst zu moderieren, damit die Verspeisung nur allmählich vor sich gehe. Tritt der Mond wieder aus dem Rachen des Ungeheuers heraus, so beginnt die Musik in raschem, lautem Tempo aufzuspielen, um seine Flucht zu beschleunigen[1].

Die wilden Stiengs östlich vom Mekong, in Cambodscha, glauben ebenfalls, dass bei Finsternissen ein Ungeheuer Sonne oder Mond verschlungen hat, und machen, um letztere zu befreien, einen ähnlichen Höllenlärm, wie die Siamesen[2].

Die Chinesen nennen die Sonnenfinsternis shischi (solis devoratio), die Mondesfinsternis jueschi (lunae devoratio) und beziehen beide auf einen nachstellenden Drachen[3]. Vor einer Sonnenfinsternis werden umfassende Massnahmen getroffen, um den bedrohten Himmelskörper zu retten. Fünf Monate vor dem Eintritte einer Sonnenfinsternis (welche die chinesischen Astronomen, wie bekannt, ebenso wie die unserigen mit Genauigkeit voraus berechnen) richtet der dem Li-pu (der dritten Pekinger Centralbehörde) vorstehende Fachminister auf Befehl des Kaisers an die Oberbehörden sämtlicher Provinzen die schriftliche Bitte, „die Sonne zu retten“. Die Rettung besteht darin, dass am Tage der Verfinsterung alle Mandarinen jeder Stadt sich in schwarzer Kleidung im Amtsgebäude des höchsten Beamten versammeln und sich zunächst vor einen im Hofe des Yamens (Regierungsgebäudes) improvisierten Altar aufstellen, auf welchem der höchste Beamte Weihrauch anzündet. Sodann giebt er drei Trommelschläge, worauf alle Anwesenden niederfallen. Eine Anzahl untergeordneter Beamter schlägt während der ganzen Dauer der Finsternis die Trommeln, Tamtams etc., um die himmlischen Hunde zu erschrecken und sie dadurch zu verhindern, die Sonne zu ver-

---

[1] Bastian, Reisen in Siam S. 243. Jena 1867. — S. auch Bock, Im Reiche der weissen Elephanten S. 107. Leipzig 1885.

[2] Mouhot, Travels in the Central Parts of Indo-China I p. 255. London 1864.

[3] Grimm, Deutsche Mythologie II S. 589, 4. Ausg. Berlin 1876.

schlingen. Auch auf den Dächern sämtlicher Privatgebäude und Geschäftshäuser machen die Leute zu demselben Zwecke ein gewaltiges Getöse[1]. Der Kaiser selbst, von dem das Volk glaubt, er habe sich irgend eines Vergehens schuldig gemacht, wenn die Sonne sich am Himmel verfinstert, unternimmt beim Herannahen einer Sonnenfinsternis nichts Wichtiges, im Gegenteile giebt er sich das Ansehen, als entferne er sich von seinen Höflingen und überblicke sorgfältig den Lauf seiner Regierung, um die von ihm begangenen Fehler zu verbessern, derentwegen die Finsternis herabgesendet worden sei. Zu dieser Zeit darf jeder seiner Unterthanen ihm einen Rat geben (?)[2]. Was die Veranstaltungen bei der Mondesfinsternis anbelangt, so giebt ein in der „Petersburger Zeitung“ in diesem Jahre veröffentlichter Privatbrief aus Peking einen hübschen Einblick in die bei den Chinesen heute noch in der alten Stärke erhaltenen abergläubischen Ideen.

In ähnlicher Weise wie in China ist auch die koreanische Regierung besorgt, bei Mondesfinsternis durch eine regelrechte Kanonade den Mond zu retten[3].

Fast alle der buddhistischen Religion angehörige Völker des nördlichen Asiens hegen die Vorstellung vom Sonne und Mond fressenden Drachen: die Tschuwaschen bedienen sich des Ausdrucks coubur sijat (daemon comedit)[4]. Die Mongolen haben einen Mythus, nach welchem die Götter den Aracho (den indischen Rahu) für seine Unthaten strafen wollten; er hatte sich aber so gut versteckt, dass niemand seinen Schlupfwinkel ausfindig machen konnte. Man fragte daher die Sonne,

---

[1] Katscher, Bilder aus dem chinesischen Leben S. 136. Heidelberg 1881. Vgl. auch du Halde, Beschreibung des chinesischen Reiches (deutsche Uebersetzung) III S. 360ff. Doolittle, Chinese I S. 308.

[2] Timkowski, Reise nach China durch die Mongolei II S. 230—231. Wien 1826. Barrow, Reisen nach China I S. 261. Weimar 1804.

[3] Gilmore, Corea from its Capital p. 193. Philadelphia 1892.

[4] Schott, De lingua Tschuwaschorum p. 5, bei Grimm, Deutsche Mythologie II S. 589.

sie gab unbefriedigende Antwort; als man den Mond fragte, entdeckte er Aracho's Aufenthalt. Aracho wurde nunmehr hervorgezogen und gezüchtigt; zur Rache dafür verfolgt er Sonne und Mond, und so oft er mit der einen oder mit dem anderen in Handgemenge gerät, entstehen Verfinsterungen. Um die Himmelslichter aus ihrer Not zu retten, wird mit musikalischen und anderen Instrumenten lärmendes Getöse gemacht, wodurch sich Aracho zurückschrecken lässt[1]. Während wir also den indischen Râhu-Mythus hier in nur wenig veränderter Fassung wieder vor uns haben, scheint eine andere ebenfalls von den Mongolen erzählte Fabel des 12. Jahrhunderts, wonach bei den Verfinsterungen ein gewaltiger Vogel, garudin, den Mond und die Sonne mit seinen Flügeln bedeckt[2], auf Entlehnungen aus der späteren indischen Litteratur, namentlich aus der Zeit der Blüte der vischnuitischen Sekten hinzudeuten, da garudin augenscheinlich mit garuḍa, dem Sonnenvogel, auf welchem Vischnu reitet, identisch ist. Da nach dem Mythus die nagas (Schlangen) der Sonne beständig nachstellen, bedeckt garuḍa sie wohl aus dem Grunde mit seinen Flügeln, um sie vor ihren Verfolgern zu schützen[3].

Heute noch bedeutet eine Mondesfinsternis allgemeine Armut für das ganze Land, die die Kalmücken nur dadurch verhindern können, dass sie den das Licht beschattenden bösen Geist durch Schreien und Trommeln vertreiben[4]. Die Sojoten im Süden von Ostsibirien vereinigen sich bei beginnender Sonnenfinsternis und hetzen ihre Hunde an, den Mond anzubellen (wie die Peruaner), laden ihre Gewehre, um ihn anzuschiessen, weil nach ihrem Glauben der böse Geist mit

---

[1] Bergmann, Nomadische Streifereien unter den Kalmücken III S. 41. Riga 1804. Grimm, Deutsche Mythologie II S. 590.

[2] Ausland 1873, S. 534.

[3] Ueber garuda siehe Barth, Religions of India p. 256 u. 265. London 1882.

[4] Lansdell, Russisch-Centralasien, deutsch von Wobeser I S. 164. Leipzig 1885.

schwarzem wolligen Haar die Silberscheibe zu erdrücken strebt und durch den Lärm verscheucht werden soll. Grosse Kriege, Herrschertod oder Viehseuchen halten sie für die unausbleiblichen Folgen des Naturereignisses[1].

Wenn wir uns nun zum Süden des Weltteiles, dem von malayischen Völkern bewohnten Archipelagus und der malayischen Halbinsel selbst, wenden, so finden wir den indischen Mythus überall fast unverändert wieder vor. In fast allen Sprachen des malayischen Archipels heisst eine Sonnenfinsternis Grahana, und der Drache, welcher dabei die Sonne zu verschlingen droht, Rahu. Beide, reine Sanskritwörter, haben also Aufnahme in den Wortschatz der Malayen gefunden; letztere nennen bisweilen eine Finsternis auch: makan rahu (das Verzehrtwerden durch den Drachen). Anstatt in Drachenform, wird der böse Geist rahu auch vielfach als Schlange, naga, gedacht (namentlich auf den Molukken, in Celebes u. s. w.). Heute giebt es wohl kaum ein Land im indischen Archipel, wo nicht die Ceremonie zur Verjagung des das Gestirn bedrohenden Ungeheuers befolgt wird, welche in Geschrei, Schlagen von Gongs, vor allem aber im Klopfen mit den Stössern an die hölzernen Mörser, welche von den Dorfbewohnern zum Enthülsen des Reises gebraucht werden, bestehen[2].

Bei den Javanen, welche nach Wilken den Verfinsterungsmythus in seiner Gänze von den Hindus übernahmen, blieben sogar die Namen unverändert. Der böse Geist būtå, der die Eklipsen verursacht, heisst bei den Javanen Râhu oder Kårâwu, die Eklipse selbst gråhåna (vom sanskr. grah [gṛhṇâli] = greifen, fassen)[3]. Coolsma, der hauptsächlich die Sundanesen (Be-

---

[1] Radde, Reisen im Süden von Ostsibirien (Beiträge zur Kenntnis des russischen Reichs XXIII). St. Petersburg 1861.

[2] Crawfurd, History of the Indian Archipelago I p. 305. Edinb. 1820. Newbold, Polit. and statist. account of the British Settlements in Malacca 1839, II S. 358.

[3] Wilken, Handleiding voor de vergelijkende Volkenk. v. Nederl. Indie S. 606. Leiden 1893.

wohner der westlichen Hälfte von Java) schildert, teilt mit, dass Sonnen- und Mondfinsternisse als Vorboten trauriger Ereignisse angesehen werden und das Volk erschrecken, da dasselbe gewärtigt, dass jede Verfinsterung durch einen unangenehmen Vorfall gefolgt werde[1]. In Ostjava (Djocjokarta) ist man bei Mondesfinsternis für das Leben des Fürsten besorgt[2].

Die Baduwis — die nichtmohamedanischen, gesondert von den übrigen Javanen lebenden Nachkommen jener Stämme, welche nach dem Falle des Reiches Modjopahit vor der arabischen Eroberung in die unzugänglichen Gebirgswälder der Provinz Bantam sich zurückzogen — ziehen bei Sonnen- und Mondfinsternissen ihre Waldmesser (Gobang), halten sie nach oben in der Richtung von Sonne und Mond gerichtet und schlagen mit einem Stein oder etwas dergleichen andauernd gegen den Messergriff, um die bösen Geister, welche die Himmelskörper bedrohen, zu vertreiben und abzuleiten[3].

Auf der Insel Bali, wo heute der Hinduismus noch Staatsreligion ist, findet bei einer Epidemie, einem Erdbeben, einer Mondesfinsternis, oder bei irgend einer anderen wirklichen oder vermutlichen Gefahr das mĕnjĕpi, eine Art von Exorzismus in grösstem Massstabe, statt, wobei die butâ's oder bösen Geister durch Klopfen und Lärmen vertrieben werden. Auf diesen Lärm folgt eine, auch noch den folgenden Tag andauernde Totenstille, sĕpi, während welcher sich niemand ausserhalb seiner Besitzung darf sehen lassen, alles um die butâ's oder kala's (ausgetriebenen Geister) irrezuführen und in den Wahn zu bringen, dass sie sich nicht auf Bali, sondern auf einer anderen unbewohnten Insel befinden[4]. Einen ganz ähnlichen,

---

[1] Coolsma, Twaalf Voorlezingen over West-Java S. 74. Rotterdam 1879.

[2] Bastian, Indonesien III S. 45.

[3] Jacobs en Meijer, De Badoejs S. 39. s'Gravenhage 1891.

[4] Jacobs, Eenigen tijd onder de Baliërs S. 190, 192. Batavia 1883. Wilken, Ueber das Haaropfer. Rev. colon. internat. 1886, S. 235—236.

gleichem Grundgedanken entsprungenen Brauch haben wir oben (S. 124) bereits von den Nagas im östlichen Assam angeführt.

Bei den Battak auf Sumatra heissen die bösen Geister, welche Sonnenfinsternisse verursachen, akkalau; die, welche den Mond verschlingen, akkala. Akka ist ein Battakscher Geist, hala die schlechte Seite von Çiva, lau entspricht dem râhu[1]. Bei den Toba-Battak heisst die Sonnen- und Mondfinsternis delen gala (gala wohl = hala, s. oben). Am Himmel befindet sich ein grosser „Finsterstern", der überdies wie ein Komet mit einem langen Schweif versehen ist. Begegnen diesem Sonne oder Mond auf ihrem Wege, so erfasst sie grosse Angst und „sie gehen in den Himmel hinein". Dieser Ausdruck erklärt sich aus der Vorstellung, welche sie vom Himmel haben; sie glauben ihn nämlich als eine feste, aber weiche Schichte zu sehen, die über der Erde ein Gewölbe bildet, an dessen innerer Seite sich alle Gestirne hin und her bewegen[2]. — Von den Batak, welche in Si-lindung (Landschaft Toba) wohnen, wird berichtet, dass, wenn der Mond sich in der Nähe des Sternbildes Hala-na-godang = grosse Schlange (Orion) befindet, er von dieser Schlange gefressen wird. Dieselbe Schlange verschlingt auch jeden Monat den Mond, er ist dann unsichtbar (Neumond), kommt aber in der folgenden Nacht wieder zum Vorschein[3]. Wahrscheinlich sind die beiden mitgeteilten Mythen mit einander identisch.

Ausser der bereits früher (S. 118) erwähnten Erklärung der Finsternisse nehmen bei den Minangkabauern einige als Ursache dieser Naturerscheinung den garuḍa, den siebenköpfigen Drachen an, der die Himmelskörper ganz oder teilweise verschlingt[4].

---

[1] Wilken, Handleiding S. 606.

[2] v. Brenner, Besuch bei den Kannibalen Sumatras S. 223. Würzburg 1894.

[3] Pleyte, Die Schlange im Volksglauben der Indonesier. Globus LXV (1894) S. 96.

[4] v. d. Toorn, Het Animisme bij de Minangkabauer der Padang-

Wie TOORN richtig bemerkt, ist diese Auffassung fremden Ursprungs; die Entlehnung aus dem Hinduismus ist ganz augenfällig, nur scheinen die Mythen von garuḍa und râhu in wunderbarer Weise durch und mit einander verwoben. Die Sage vom Drachen, der den Mond bei der Verfinsterung packt, findet sich auch bei den Redjangs[1]. Auf der an der Westküste von Sumatra gelegenen Insel Nias findet sich ebenfalls der Glaube, dass Sonnen- und Mondesfinsternisse bösen Geistern zuzuschreiben sind, welche diese Gestirne zu verschlingen suchen[2].

Wie bereits bemerkt, vertritt im östlichen Teile des Archipels die Schlange, naga, die Stelle des Sonne und Mond verschlingenden Drachen. So z. B. auf den Molukken. Daher heisst auf Patani die Mondesfinsternis Naga-non (die Schlange verschlingt), auf Batjan Naga-niamalo-ngaro (= die Schlange hat den Mond aufgefressen), in Galela Naga-dassi. Auch auf Celebes (in Boläang Mongondou) wird die den Mond verschlingende Schlange durch Lärmmachen und Schiessen vertrieben[3]. Nach den Sagen der Insulaner von Halemahera sind Sonne und Mond das Spielzeug der Seelen verstorbener Kinder. Frisst die Naga diese Kinderseelen, so werden die genannten Gestirne verfinstert[4]. Auf Tidore und Makian glaubt man ebenfalls, dass der Mond bei der Finsternis durch einen Drachen verschlungen wird und die Vertreibung dieses letzteren geschieht am besten durch grosses Geschrei und

---

sche Bovenlanden. Bijdr. tot de Taal-, Land- en Volkenk. v. Nederl. Indie (1890) S. 99.

[1] MARSDEN, Beschreibung der Insel Sumatra S. 207. Leipzig 1785. BASTIAN, Indonesien III S. 3.

[2] v. ROSENBERG, Der malayische Archipel S. 175. Leipzig 1878.

[3] BASTIAN, Indonesien I S. 80 u. 103. WILKEN en SCHWARZ, Verhaat van eene reis etc. (Mededeel. v. Nederl. Zendelings Genootschach XI S. 248).

[4] CAMPEN in Tijdschr. v. Ind. Taal-, Land- en Volkenk. XXVII S. 439; XXVIII S. 337.

durch Schlagen auf tifah und gong. Nach dem Volksglauben sind Blätter, welche während der Finsternis gepflückt werden, ein gutes Arzneimittel, und Frauen, die während einer Finsternis niederkommen, kriechen unter das Bett oder die Ofenbank, damit das Kind nicht zur einen Hälfte weiss, zur anderen schwarz auf die Welt komme[1].

Auf Borneo findet sich derselbe Glaube vor. Der alte Seefahrer Beeckman berichtet uns aus Tatas, wie die Eingeborenen bei einer Mondesfinsternis brüllten und einen fürchterlichen Lärm machten. „Der Teufel frisst den Mond auf" war ihre Erklärung für das Getöse[2]. Die Dajaks lärmen ebenfalls bei Finsternissen, um die Himmelskörper von den sie überfallenden Ungeheuern zu erlösen; die dajakische Bezeichnung für die Finsternis selbst ist nawan talo, d. h. „etwas, das gefangen ist"[3]. Wilken giebt ein anderes Wort (bulan nawan raho) an, d. h. der Mond ist durch einen bösen Geist gefangen. Der zweite Ausdruck ist also nur eine Erweiterung des ersten. Nach Wilken ist der Einfluss des Hinduismus auf die Bildung der Vorstellungen von den Finsternissen bei den Dajaks aus dem Worte raho, dem sanskr. râhu, der Gestalt des Mondes bei der Verfinsterung, erkennbar, obwohl seine Bedeutung eine andere geworden ist. Die Dajaks unterscheiden drei solche rahos: 1. den raho bahuang (Bärenfinsternis, wo der Mond vollkommen verdunkelt ist), 2. raho tambanga (Kupferfinsternis, wo der verdunkelte Teil rot wie Kupfer ist), 3. raho ambon (Nebelfinsternis, wo der verdunkelte Teil des Mondes aschgrau gefärbt ist). Die letztere Form ist von günstiger Vorbedeutung[4].

---

[1] de Clercq, Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate S. 73. Leiden 1890.

[2] Sprengel und Forster's Neue Beiträge zur Länder- und Völkerk. X S. 113—114.

[3] Hupe, Korte Verhandeling over de godsdienst, zeden etc. der Dajakkers. Tijdschr. v. Nederl. Indie 8. Jaarg. d. III (1846) S. 157.

[4] Wilken, Handleiding v. d. vergelijk. Volkenk. v. Nederl. Indie S. 606—607.

Die Tagbanuas des Calamianes-Archipels (südliche Philippinen) glauben, dass die Mondesfinsternis dadurch verursacht werde, dass eine riesige Krabbe den Mond zu verschlingen sucht[1].

Endlich finden wir noch bei den Mintiras auf der Halbinsel Malakka eine ähnlich geartete Vorstellung. Diese glauben nämlich, dass die Sonne einst von einem Heer von Sternen umgeben war, aber nachdem sie dieselben aufgefressen, verfolgt sie den Mond, der seine Kinder vor ihr verbirgt, aber während der Eklipse in Gefahr gerät, von ihr gebissen zu werden[2]. Hier scheint ein autochthoner Mythus vorzuliegen, während die übrigen im vorhergehenden aus dem Archipelagus mitgeteilten Eklipsensagen der Beeinflussung durch den Hinduismus ihre Entstehung verdanken, wobei jedoch die Einschränkung, welche Pleyte gemacht hat, dass nämlich die Meinung, der Mond werde zur Zeit der Verfinsterung von einer Schlange verschlungen, einheimischen Ursprungs sei und überall, wo Hindu nicht hingekommen, die Schlange ihre ursprüngliche Gestalt behalten habe (ohne nämlich sich in den Drachen oder Dämon Rahu verwandelt zu haben)[3] kaum zutreffen dürfte. Ursprünglich, kein fremdes Beiwerk verratend, klingt nur die Meinung der Minangkabauern (Krankheit der Himmelskörper, s. o. S. 118) und die Vorstellung der heidnischen Topantunuasu in Central-Celebes. Letztere glauben, dass die Sonne (eo) statt zu ihrer Frau uta (Erde) zu kommen, Ehebruch mit dem Monde (wuja) treibt. Bei Sonnenfinsternis geht der Mond vor die Sonne, um den Beischlaf mit ihr auszuführen[4].

---

[1] Worcester, The Philippine Islands and their Natives S. 497. New-York 1899.

[2] Ausland 1873, S. 534. Bastian, Indonesien III S. 106.

[3] Globus LXV (1894) S. 100.

[4] Riedel in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenk. v. Nederl. Indie 5. V., d. I. (1886) S. 95.

Die Völker der alten Welt.

Die Furcht vor den Verfinsterungen der Himmelskörper war auch unter den Völkern des Altertums mächtig. Manetho berichtet, dass zur Zeit des Necherophes, des ersten Königs der dritten oder memphitischen Dynastie, eine Finsternis sich ereignete, wodurch die Libyer, mit welchen der genannte König eben Krieg führte, so erschreckt wurden, dass sie sich sofort unterwarfen[1].

Die alten Aegypter selbst erklärten die Finsternis mythologisch durch eine Sage vom Sonnengotte Râ. Eines Tages, heisst es, wünschte Horus alle Wesen zu sehen, die Râ erschaffen hatte; da zeigte ihm dieser ein schwarzes Schwein und in dem gleichen Augenblicke fühlte Horus einen heftigen Schmerz im Auge, denn Set hatte sich, um Horus zu verletzen, in ein Schwein verwandelt. Infolgedessen wollte Horus, als er wieder genesen war, keine Schweine mehr geopfert erhalten. Bei den Griechen erscheint die Sage dahin umgeändert, dass Set das Auge des Horus verletzte, ausriss, verschluckte, dann aber Helios zurückerstatten musste[2]. Die Bedeutung dieser Sage liegt darin, dass nach dem für die Wandlungen im Völkerleben giltigen Satze „pars pro toto" die Erklärung der Finsternis entsprechend den Vorstellungen, welche man von der göttlichen Natur der beiden Lichtkörper hatte, modifiziert wurde, so dass die vorübergehende Schädigung des wichtigsten Organes des lichtspendenden Gottes dazu hinreichen musste, um den Quell des Lichtes für kurze Zeit zu verschliessen.

Die Urbewohner Babyloniens erblickten in den Winden die Dämonen, welche mit dem Mondgott während der Eklipse kämpften und den Menschen allen denkbaren Schaden ver-

[1] Budge, The Dwellers on the Nile S. 55. London 1891.

[2] Wiedemann, Die Religion der alten Aegypter S. 45. Münster 1890. Derselbe im „Am Urquell" III (1892) S. 116.

ursachten. Doch wurden in Babylonien, der Urheimat der Astronomie, seit den ältesten Zeiten die Finsternisse notiert und die Berichte gesammelt. „Wenn ein Krieg mit Elam auf eine Sonnenfinsternis an einem bestimmten Tage gefolgt war, so schloss man daraus, dass eine Wiederkehr der Finsternis am gleichen Tage wieder einen Krieg mit Elam zur Folge haben würde“[1]. Frühzeitig verknüpften sich astrologische Spekulationen mit den Finsternissen, welchen nachzugehen uns zu weitab von unserem Gegenstande führen würde.

Die Israeliten glaubten, dass der Herr Jehova im Thale Josaphat, als der (zu Pfingsten) heilige Geist zum Wahrsagen ausgegossen, unter Verfinsterung von Sonne und Mond die Heiden vernichtete. „Sonne, steh still über Gibeon, und du, Mond, über Ajalon!“ (Josua 10 12). Der Prophet Joel hat, worauf CALMET vor vielen Jahren aufmerksam gemacht hat, in klaren Worten eine Beschreibung der Sonnen- und Mondfinsternis gegeben: „Die Sonne soll sich in Finsternis verkehren und der Mond in Blut!“[2]; es erscheint die Finsternis in der hebräischen Religion somit ein Werk des Allmächtigen.

Die Griechen stellten sich bei Finsternissen die Himmelskörper von Dämonen bedroht vor und suchten diese durch höllischen Lärm zu verscheuchen. „Κινοῦσι χαλκόν καὶ σίδηρον ἄνθρωποι πάντες, ὥς τοὺς δαίμονες ἀπελαύνοντες“[3]. Nach einer anderen Meinung war jedoch die eigentliche Anschauung der Griechen über die Mondesfinsternis die, dass irgend ein Sterblicher zu seinen besonderen Zwecken den Mond vom Himmel herabholte. Dieser Glaube hat sich bis auf den heutigen Tag forterhalten, und noch heute pflegt man in Griechenland, um einer Mond-Eklipse Einhalt zu thun, auszurufen: „Ich sehe Euch!“, um so den Vollbringer der dunkeln That von dieser

[1] SAYCE, Hibbert Lectures (1887) S. 199, 397 u. 398.

[2] TYLOR, Anfänge der Kultur I S. 325.

[3] Alex. Aphrodit. problem. 2, 46 bei ROHDE, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen S. 366. Freiburg 1894.

abzuhalten (Folklore II p. 228). Die Römer pflegten bei Mondesfinsternissen eherne Gerätschaften an einander zu schlagen, als ob es gelte, einen bösen Dämon zu verscheuchen, der das freundliche Licht verschlingen wollte[1]. Den Kelten erschienen die Mondesfinsternisse als etwas Erschreckliches, das den Untergang der Welt bewirken könnte. Man stellte sich vor, ein Riese habe den verfinsterten Teil schon verschluckt. Um diesen zu verjagen, erhob man ein Geschrei[2].

Nach dem Glauben der alten Germanen und Skandinavier scheinen Sonne und Mond in ihrem unablässigen, unaufhaltsamen Lauf durch den Himmelsraum zu fliehen und einem Verfolger zu weichen. Zwei Wölfe sind es, die ihnen nachstellen, Sköll fährt hinter der Sonne, Hati (oder Hradvitnisson) hinter dem Mond her; sie stammen aus einem Riesengeschlecht (von der Riesin Gyge oder Gygur mit Fenris erzeugt), und Mânagarmr (Mondhund) der mächtigste unter ihnen, nur ein anderer Name für Hati, wird einmal den Mond erreichen und verschlingen[3]. Freilich sollte dies mit dem Zeitpunkte des Weltunterganges zusammenfallen; aber wie wir bereits gesehen haben, glauben ohnehin viele Völker, dass mit dem Eintritte einer Finsternis die Welt zu Ende gehe, und man wird auch hier nicht fehlgehen, anzunehmen, dass die Finsternisse dem Verschlungenwerden von Sonne und Mond durch ihre Verfolger im Volksglauben zugeschrieben wurden.

Heutiges Europa.

Anknüpfend an das oben Gesagte wollen wir bei den heutigen Völkern unseres Weltteiles eine kurze Umschau halten.

---

[1] Plutarch. Aemil. Paul. cap. 17. Schol. Juvenal. VI 441. Petron. Satyr. S. 100. Tacit. Annal. I 28. Liv. XXIV 5, 9. Tibull. I 8, 21. Hartung, Geschichte der Römer II S. 83.

[2] Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeschichte III 1, 58 ff.

[3] Edda, Saem 45[a]. Grimm, Deutsche Mythologie (4. Ausg.) I S. 202 bis 203, II S. 588, III S. 207.

In unserem Vaterlande hat durch das ganze Mittelalter hindurch der Glaube an die Bedrohung der Gestirne durch Wölfe geherrscht. Daher eifert Eligius: Nullus, si quando luna obscuratur, vociferare praesumat. Bei Burchard von Worms heisst es in seiner Sammlung der Dekrete (Köln 1548, S. 193[b]): Si observasti traditiones Paganorum, quas quasi hereditario jure diabolo subministrante usque in hos dies semper patres filiis reliquerunt, id est, ut elementa coleres, id est lunam aut solem, aut stellarum cursum, novam lunam aut defectum lunae, ut tuis clamoribus aut auxilio splendorem ejus restaurare valeres, aut illa elementa tibi succurrere aut tu illis posses; aut novam lunam observasti prodomo facienda aut conjugiis sociandis[1].

Zu Hrabanus' Zeit (842 n. Chr.) wurde in Fulda mit Instrumenten gelärmt und durch Zerschlagen der Geschirre im Hause dem Mond bei der Verfinsterung gegen die ihn mit Verschlingen bedrohenden Ungeheuer geholfen[2]. Sonnenfinsternis entsteht bei grossem Jammer, wie z. B. bei Christi Tod, beim Tode des von Meran:

ez mochte diu liehte Sunne
ir schîn dâ von verlore hân. (Wigal. 8068.)

Von abergläubischen Gebräuchen bei der Sonnenfinsternis von 989 n. Chr. sagt Thietmar (Merseb. 4, 10): sed cunctis persuadeo christicolis, ut veraciter credant, hoc non aliqua malarum incantatione mulierum vel esu fieri, vel huic aliquo modo seculariter adjuvari posse[3].

1654 geriet ganz Nürnberg in Aufregung über eine drohende Sonnenfinsternis. Die Märkte hörten auf, die Kirchen füllten sich mit reuigen Sündern, und ein Bericht von dem Ereignis ist in dem bald darauf veröffentlichten gedruckten

---

[1] Grimm, Deutsche Mythologie III S. 402 u. 407.
[2] Müller, Geschichte der altdeutschen Religion S. 159, 160.
[3] Grimm, Deutsche Mythologie III S. 207.

Dankgebete gegeben (Dankgebeth nach vergangener höchst bedrohlich und hochschädlicher Sonnenfinsternuss), welches dem Allmächtigen Dank sagt, dass er den armen erschreckten Sündern die Gnade erwiesen habe, den Himmel mit Wolken zu bedecken, und ihnen den Anblick des furchtbaren Himmelszeichens erspart habe[1]. Uebrigens werden in manchen Orten Oberschwabens bei einer Sonnenfinsternis noch jetzt Betstunden abgehalten[2].

Heute noch schreibt man in Deutschland Mondes- und Sonnenfinsternissen eine vergiftende und verpestende Wirkung zu. In der Eifelgegend wurden früher beim Eintritte einer Sonnenfinsternis die Herden von der Weide heim getrieben und die Dorfbrunnen zugedeckt, in dem Glauben, es falle Gift vom Himmel[3]. Derselbe Aberglaube hinsichtlich der Brunnen herrschte zu Pforzheim[4], in der Oberpfalz[5] und in Schlesien[6]. Wer in Schlesien bei einer Sonnenfinsternis sich in einem Zuber voll Wasser besieht, begeht eine grosse Sünde[7]. In der Rheinprovinz ist eine Mondesfinsternis ein zur Bestimmung des künftigen Schicksales bedeutungsvolles Ereignis; die Mädchen stellen Gefässe mit Wasser ins Freie und schauen hinein; wenn sie je einen Mann bekommen sollen, so muss er sich in diesem Zauberspiegel zeigen[8]. Nach einer Sage aus der Oberpfalz sind Sonne und Mond ein Ehepaar, das sich in der Brautnacht entzweit hat; beide mussten sich seitdem trennen,

---

[1] Tylor, Anfänge der Kultur I S. 328.

[2] Meier, Deutsche Sagen, Sitten und Gebräuche aus Schwaben S. 237. Stuttgart 1852.

[3] Schmitz, Eifeler Sagen I S. 99. Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidn. Vorzeit I S. 77. Riehm im Globus LXXV (1899) S. 336.

[4] Grimm, Deutsche Mythologie III S. 454.

[5] Schönwerth, Aus der Oberpfalz II (1869) S. 57.

[6] Küster, Aberglauben aus Schlesien. „Am Urquell“ III (1892) S. 108.

[7] Küster, eodem.

[8] Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube S. 58.

aber da sie sich noch lieben, suchen sie sich zu nähern und bisweilen, zur Zeit der Finsternisse, kommen sie wieder zusammen; doch beginnen sie bald wieder mit Vorwürfen und lassen die zur Versöhnung bestimmte Zeit vorübergehen, so dass sie dann wieder von einander scheiden müssen[1].

Man soll zur Zeit der Verfinsterung nicht essen, und in die Sonne, ehe sie sich verfinstert, bei Strafe der Erblindung, nicht schauen. Während der Sonnenfinsternis fällt Gift vom Himmel, in Gestalt von Regen oder Thau, man sieht ihn in der Ferne fallen. Der giftige Thau vergiftet alle Frucht, Salat, Obst, insoferne man sie nicht zugedeckt hat; man darf davon so lange nicht geniessen, bis nicht ein starker Regen sie abgewaschen hat (Tiefenbach und andere Orte der Oberpfalz nach SCHÖNWERTH II S. 55—56)[2].

In Frankreich herrschten und herrschen die gleichen Anschauungen, wie in Deutschland. Von einem aus weiter Ferne Drohenden pflegte man in Burgund spöttisch die Redensart: „Dieu garde la lune des loups!" zu gebrauchen, und nicht anders wird in dem französischen Volkslied auf Heinrich IV. das äusserste Ende der Zukunft durch eine Zeit ausgedrückt, wo die Zähne des Wolfs den Mond erreichen werden: jusqu'à ce que l'on prenne la lune avec les dents[3]. Die Furcht vor der die Himmelskörper drohenden Gefahr und das ihr Ausdruck verleihende Wort ist also nach und nach im Volksmunde zu einem Spotte geworden, doch ist der ursprüngliche Sinn doch immer durchleuchtend. Nichtsdestoweniger hörte ein französischer Schriftsteller über Volksaberglauben zu unserer Zeit zu seinem höchsten Erstaunen Seufzer und Ausrufe: „Mon Dieu, qu'elle est souffrante!" und fand bei näherer Nachfrage, dass man glaubte, der arme Mond sei die Beute

[1] SCHÖNWERTH, Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen II S. 57—58. Augsburg 1869.

[2] WUTTKE, Der deutsche Volksaberglaube S. 144—145. Hamburg 1860.

[3] GRIMM II S. 203.

eines unsichtbaren Ungeheuers, das ihn auffressen wollte[1]. Die bei Finsternissen übliche ceremonielle Katzenmusik wird in England noch im 17. Jahrhundert erwähnt: „Die Iren und Walliser laufen während einer Finsternis umher und hauen auf Kessel und Pfannen, indem sie meinen, dass ihr Lärm und Spektakel den höheren Sphären zur Hilfe gereiche"[2].

Die Litthauer lassen einen Dämon (Tiknis oder Tiklis) den Wagen der Sonne anfallen, dann entspringt Finsternis und allen Geschöpfen bangt, dass die liebe Sonne unterliege; es ist lange verhindert worden, muss aber doch am Weltende erfolgen[3]. Bei den Czechen werden Sonnen- und Mondfinsternisse durch Luftgeister (Vedi) veranlasst (Grohmann). In der Negotiner Mark in Serbien, in Bulgarien und unter den aus Bosnien eingewanderten Katholiken in Slavonien ist der Glaube verbreitet, eine Sonnenfinsternis (pomrčina sunca) trete jedesmal ein, so oft der Drache Vrkolak die Sonne verschlingen wolle. Damit ihm das nicht gelinge, greifen die Leute nach Kesseln, Pfannen, Becken, Ratschen u. dgl. und beginnen ein schreckliches Getöse zu erzeugen, um dadurch den Drachen zu verscheuchen[4]. Nach Krauss wäre dieser Glaube erst durch die Türken eingebürgert worden; wir sehen die Notwendigkeit hievon nicht ein, unterscheiden sich doch Glaube und Handlungsweise der Südslaven in nichts von dem anderer sprach- und stammverwandter Völker, so dass die Vorstellung recht wohl allen ursprünglich gemeinsam gewesen sein konnte. Auch bei den Wallachen ist es der Wehrwolf viku-

[1] Monnier, Traditions populaires comparés S. 138 bei Tylor, Anfänge der Kultur I S. 329.

[2] Brand, Popular Antiquities III S. 152. Tylor, Anfänge der Kultur I S. 329. Aubrey, Remaines of Gentilisme etc. S. 37, 85. London 1881.

[3] Narbutt bei Grimm, Deutsche Mythologie II S. 589. Hanusch, Wissenschaft des slavischen Mythos (1842) S. 268, 269, 273.

[4] Krauss, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven S. 10. Münster 1890.

lasch, ein durch Zauberei in einen Wolf verwandelter Mensch namens Trikolitsch, der den Mond bei Eklipsen verfolgt[1].

Die europäischen Finnen glauben ebenfalls an den Mond und Sonne verschlingenden Dämon; bei den Ehsten heisst es: „Sonne, Mond wird gefressen“, und vor Zeiten suchte man das durch beschwörende Formeln zu hindern. Der dem Mond feindliche Dämon heisst bei den Finnen capeet oder capet, kavet[2]. Bei den finnischen Magyaren werden Mond- und Sonnenfinsternisse von einem Vogel Markaláb oder Morkoláb (wahrscheinlich eine Umbildung des slavischen Vrkolak, s. oben) verursacht, der ungefähr wie ein Papagai gebaut sein und die beiden Lichtspender zeitweise auffressen, dann aber wieder von sich geben soll. Er horstet am „Baume des Sonnenaufganges“ (napkeletfaján). In einigen Gegenden herrscht der Glaube, dass ein Drache diese Gestirne verzehre und dann wieder von sich gebe; sein dabei herabfallender Urin vergiftet die Kräuter und Brunnen, wodurch Tier- und Menschenseuchen entstehen. Deshalb werden die Tiere bei solchen Gelegenheiten von der Weide heimgetrieben und die Brunnen zugedeckt (wie in der Eifel und in Baden). In einigen Märchen und Sagen sucht der sog. „Bleibruder“ (ólombarát) diese Gestirne zu fangen[3].

Die Osseten im Kaukasus schiessen bei Finsternissen auf den Mond, auch sie glauben, dass ein böses, in der Luft fliegendes Ungeheuer sie verursache, und feuern so lange darauf los, bis die Finsternis aufhört[4].

Die Türken endlich, mit welchen wir unsere Rundschau beschliessen wollen, nennen eine Mondesfinsternis Aitutuk nassy, d. i. das Ergriffenwerden des Mondes. Als NAUMANN in der

---

[1] Ausland 1873, S. 335.

[2] Hiäre bei GRIMM, Deutsche Mythologie II S. 589, III S. 207. Im Finnischen heisst Mondesfinsternis „kuu syödää“ (= der Mond wird gefressen). CASTRÉN, Finnische Mythologie S. 63—65.

[3] v. WLISLOCKI, Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren S. 54. Münster 1893.

[4] KOHL, Reise in Südrussland I S. 305. Bremen 1841.

kleinasiatischen Stadt Kesbid verweilte, zog am späten Abend ein Ausrufer durch die Strassen, der die Einwohner verwarnte, nicht zu schiessen, wenn sich die Sonne am nächsten Tag verfinstere. Es ist eine alte türkische Sitte, bei Sonnen- und Mondfinsternissen möglichst viel Lärm zu vollführen. Das Volk möchte nämlich den Drachen totschiessen oder verjagen, welcher die Sonne oder den Mond fressen will. Dr. Isaakides teilte Naumann mit, dass man in Kaisarie bei Mondesfinsternissen nicht nur schiesst, sondern mit Hilfe blecherner oder kupferner Gefässe einen fürchterlichen Lärm schlägt, um den Teufel zu erschrecken, und zwar ist dies nicht etwa ausschliesslich unter Türken, sondern auch bei Griechen und Armeniern Brauch [1].

Wir wollen uns nunmehr dem zweiten Teile der uns gestellten Aufgabe zuwenden, nämlich aus der Fülle der Nachrichten die einzelnen Grundgedanken und Urmythen herauszusuchen und die gegenseitigen Beziehungen derselben zu ergründen.

II.

Klassifikation der Mythen.

Eine genaue Durchsicht des von uns gesammelten und in den vorhergehenden Seiten in extenso wiedergegebenen Quellenmateriales lehrt, dass wir die meisten bei den Völkern der Erde bestehenden und bestandenen Meinungen über die Entstehung der Finsternisse unter eine nur beschränkte Zahl von Vorstellungs- oder Mythentypen subsumieren können.

Diese Vorstellungstypen sind folgende:

1. Finsternisse entstehen infolge Ohnmacht, Krankheit oder Tod des verfinsterten Himmelskörpers.

Dieser Vorstellung sind wir, wie der Leser sich erinnern wird, bei den Minangkabauern auf Sumatra, bei den Aino,

---

[1] Naumann, Vom Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat S. 75. München 1893.

Hottentotten, den nordamerikanischen Indianern, den Cariben, Inca-Peruanern, Araucanern und einigen Orinokostämmen begegnet.

2. Finsternisse entstehen dadurch, dass Sonne oder Mond ihren gewohnten Platz am Himmel verlassen haben.

Diese Idee haben wir nur bei den Eskimo, Aleuten und Tlinkiten nachweisen können; es scheint somit, dass sie in ihrem Vorkommen auf die Völker des arktischen Amerika beschränkt ist.

3. Finsternisse verdanken ihre Entstehung psychischen Ursachen, dem Affekte des persönlich gedachten lichtspendenden Himmelskörpers (Trauer, Zorn).

Diesen Glauben fanden wir bei den Tlinkiten, ebenso auch bei den Deutschen des Mittelalters (S. 138).

4. Finsternisse werden hervorgerufen durch menschliche, göttliche oder höllische Wesen, welche die Gestirne in vorübergehender oder dauernder Weise als ganzes oder in der Fähigkeit, Licht zu spenden, schädigen oder gar gänzlich zu vernichten drohen.

Menschlichem Zauber wird die Verfinsterung zugeschrieben bei den Queensland-Australiern (Versteckthalten der Sonne), bei den Bakairi in Südamerika (ein Zauberer verdeckt in Vogelgestalt die Sonne), auf Eap in der Südsee (ein Zauberer verkleinert durch seine Fetische die Mondscheibe). Der göttliche Wille dokumentiert sich in Herbeiführung der Eklipsen bei den Juden, Polynesiern (Tangaloa zürnt), Massai in Ostafrika etc.

In den meisten Fällen jedoch sind es himmlische Ungeheuer, welche Sonne und Mond in ihrem Laufe am Firmament in feindseliger Absicht verfolgen, zeitweise einholen und dann verschlingen oder in anderer Weise schädigen. Entweder sind es Riesen (wie der indische rahu), Drachen (wie in China,

Siam und anderen buddhistischen Ländern), Schlangen (in einem grossen Teile des malayischen Archipels), Hunde (Chiquitos, Pottowatomie), Wölfe (Germanen), Jaguare (Tupi), endlich bösartige Dämonen ohne nähere Bezeichnung der Gestalt, welche sie im allgemeinen annehmen (Cariben, Mexikaner).

5. Die Finsternisse werden von Sonne und Mond gegenseitig hervorgerufen. Zumeist werden die beiden Himmelskörper als Eheleute gedacht, und die Verfinsterung in allegorischer Weise einem Streite der beiden Gatten zugeschrieben (Cakchiquel-Indianer, Tschi, Ewe- und Yorubaneger, Topantunuasu auf Celebes, Bewohner von Cumana); es kommt aber auch vor, dass die Gatten in gutem Einvernehmen leben, und die Finsternis nur einen diskreten Schleier über die Vorgänge im Ehebett der Gatten bereiten soll (Tahitier, Bauern der Oberpfalz).

Eine der ersten Fragen, welche sich beim Betrachten dieser verschiedenen Theorien über die Entstehung der Finsternisse von selbst aufdrängt, ist: Welche von denselben haben wir als die primitivste, von der geringsten Einsicht des der Erscheinung zu Grunde liegenden kosmischen Vorganges zeugend, anzusehen? Schon aus der geographischen Verbreitung der Eklipsen-Mythen konnten wir ersehen, dass der Civilisationsgrad im allgemeinen keinen oder nur wenig Einfluss auf das Zustandekommen der verschiedenen Anschauungsweisen ausgeübt hat; so dass ein und dieselbe Mythe sich bei vielen kulturell abgrundtief von einander getrennten Völkern gleichzeitig vorfinden kann. Das den Mond oder die Sonne verzehrende Ungeheuer findet sich sowohl bei den gewiss auf sehr niederer Kulturstufe befindlichen Tupistämmen Brasiliens, als auch bei den hochkultivierten Chinesen und Indoeuropäern. Die Vorstellung, dass Finsternis durch einen Kampf der als Ehegatten gedachten Lichtkörper hervorgerufen wird, ist bei einigen afrikanischen Negerstämmen, heidnischen Malayen in

Celebes und bei amerikanischen halbcivilisierten Indianern gleichzeitig vorhanden. Nachdem die Möglichkeit der Entlehnung in diesen Fällen vollkommen ausgeschlossen ist, muss die Erscheinung als auffällig bezeichnet werden, ebenso wie der Umstand, dass wir oft bei mit einander verwandten, räumlich einander benachbarten, auf der gleichen Kulturstufe befindlichen Völkern mehrere disparate Anschauungen über das Zustandekommen der Finsternisse finden (z. B. bei den Polynesiern), auf den ersten Blick sonderbar und verwirrend erscheint.

Kehren wir jedoch zur Beantwortung der vorhin aufgeworfenen Frage zurück! Als die primitivste Erklärung der Finsternisse möchten wir Nummer 1, die Krankheit oder den Tod des verfinsterten Himmelskörpers, bezeichnen.

Die Personifikation der Himmelskörper ist wohl eine der ersten religiösen Thaten der Menschheit. Bei den kulturell auf der niedrigsten Stufe stehenden Völkern finden wir Sonne und Mond zumeist bereits persönlich gedacht. Allerdings scheint aus der eingangs dieser Arbeit angeführten Beobachtung Murrell's über die Queensländer hervorzugehen, dass sie Sonne und Mond als Gegenstände, nicht als Personen ansehen; aber diese Stämme sind auch wohl die einzigen, von denen ein vollkommenes Fehlen der Personifizierung der Himmelskörper und Naturkräfte behauptet werden kann, und stehen diesen Wilden andererseits die Südaustralier, welche den Mond als den Mann der Sonne ansehen, welchen diese jeden Neumond tötet[1], gegenüber. Wir werden mit der Behauptung gewiss nicht fehlgehen, dass fast überall auf dem Erdballe, vom Naturvolke an bis zu den hochstehendsten Kulturnationen, Sonne und Mond als Personen menschlicher oder göttlicher Natur gedacht und vorgestellt werden. Der Mensch nun, der in vielen Mythen auch die Götter sterben

---

[1] Waitz, Anthropologie der Naturvölker VI S. 799.

lässt, konnte um so leichter auch den Sonnen- und Mondgott sich als der Krankheit und dem Tode unterworfen denken, und wirklich ist der Gedanke, der Himmelskörper sei bei der Eklipse krank oder gar im Sterben, so einfach und naheliegend, dass es eigentlich uns Wunder nimmt, dass wir ihn bei nicht mehr primitiven Völkern noch antreffen. Der gleichen Vorstellung von der Persönlichkeit der Sonne und des Mondes, welche, da sie erkranken und sterben konnten, naturgemäss auch noch mit anderen menschlichen Eigenschaften begabt wurden, entsprang auch die Erklärung der Finsternisse durch den Zorn der Himmelskörper oder dadurch, dass sie den ihnen zugewiesenen Platz am Himmel verliessen. So kam man zur Anschauung, dass eine Finsternis eintritt, weil sich das Antlitz des Sonnengottes im Zorne verdüstert, oder weil der Mond vom Himmel herabsteigt, um sich unter die Menschen zu mischen (Eskimo, Aleuten). War einmal der erklärende Grundgedanke vorhanden, so bedurfte es zur Ausgestaltung desselben zu einem vollständigen Mythus nur mehr der bei jedem Naturvolke vorhandenen dichterischen Phantasie.

Der Mythus, dass die Sonne oder der Mond ihre Verdunkelung bei der Eklipse nicht aus eigenem Willen oder durch eigene Schuld herbeiführen, sondern dass dies durch Einwirkung einer nicht in den Himmelskörpern selbst gelegenen, sondern ihnen fremden und feindlichen Macht von aussen zu stande komme, dürfte entweder durch die bei manchen Völkern noch grosse Macht des Schamanismus oder durch eine weitere Entwicklung und Ausspinnung der Theorie von der Krankheit und dem Tode der verfinsterten Lichtkörper entstanden sein. Der Schamane, der durch seine Bezauberungen die Götter sich dienstbar machte, war natürlich ebenso gut im stande, aus Böswilligkeit die Himmelskörper zu verstecken, zu verdecken oder zu verkleinern. So einfach und verständlich diese Erklärung klingt, so auffallend erscheint es,

dass die Verbreitung der betreffenden Finsternismythen so eingeschränkt ist, und dass die Mehrzahl der dem Schamanismus noch angehörigen Völker nichts mehr davon weiss. Vielleicht wird noch ein und der andere Ethnolog und Folk-lore-Forscher ein Ueberbleibsel eines derartigen Volksglaubens aus dem Bereiche der asiatischen und amerikanischen Völker retten können; gewiss ist dennoch, dass der Mythus von der Bezauberung von Sonne und Mond durch Menschen fast überall vollkommen durch den Glauben an einen bösen Dämon, der auch in Gestalt eines Ungeheuers auftritt, ersetzt wurde.

Wie bemerkt, war die primitivste und vielleicht auch die älteste Ansicht, der Mond und die Sonne seien bei der Eklipse krank oder gar im Sterben. Je mehr nun nach und nach die Völker in der Ausbildung ihrer religiösen Ideen sich zur Anschauung erhoben, dass die Götter, wenn auch Menschengestalt besitzend, dennoch nicht allen menschlichen Uebeln ausgesetzt seien, sondern vollkommener gebildet und eines besseren Schicksales teilhaftig werden, desto rascher musste der Gedanke, dass die Götter Krankheit und Tod und ähnlichen Zufälligkeiten ausgesetzt seien, als dem Niveau der Auffassungsweise der Gottheit nicht mehr entsprechend, verworfen werden. Die in der Mehrzahl der primitiven Religionen zu Tage tretende Neigung zur dualistischen Anschauungsweise schuf überall gute und böse Prinzipien, Freunde der Menschen und schädliche Dämonen. Ebenso wie die Sonne als Lichtspender des Tages und der Mond als Erheller der Nacht zu allen Zeiten und überall als Freunde der Menschheit gegolten haben, ebenso ist es nach dem Gesagten nur folgerichtig, dass den beiden Lichtkörpern übernatürliche Feinde in der Gestalt von Wesen gegenübergestellt wurden, welche durch Vernichtung der ersteren mittelbar den Menschen zu schaden suchten.

Wie den meisten bösartigen Dämonen, verlieh auch den Erzeugern der Finsternis die menschliche Phantasie Tiergestalt: die gefürchtetsten, gefrässigsten Raubtiere (Wölfe, Jaguare etc.)

mussten die Gestalt herleihen. So wurde aus der Krankheit der Sonne eine Verfolgung, aus dem Todeskampfe des Gestirnes ein Verschlungenwerden durch das Ungeheuer. Dementsprechend war auch die Aufgabe der Menschen während der Verfinsterung klar vorgezeichnet: sowie die wilden Tiere des Waldes durch Lärm und Geschrei sich verscheuchen lassen, wurden die himmlischen Untiere mit denselben Mitteln an der Ausführung ihrer für das Weltall so gefährlichen gefrässigen Absichten gehindert. Früher (so lange man noch an den Krankheitszustand glaubte) hatte der Lärm den Zweck, der Angst und Trauer um das kranke oder sterbende Gestirn Ausdruck zu verleihen: die Sonne oder der Mond sollten sehen, wie gross die Angst der Menschen sei, und würden sich durch diese Bezeigungen ungeheuchelter Teilnahme und Furcht zur Rückkehr zum Leben bewegen lassen. Vielleicht hatte der gemachte Lärm auch noch den Zweck, darauf aufmerksam zu machen, dass auf der Erde noch Menschen sind (ähnlich wie die Conibos in Südamerika, die Bewohner von Tobelo [Molukken], Timoresen u. s. w. bei Erdbeben Lärm machen und ausdrücklich schreien „wir sind noch hier!“), weil der kranke oder sterbende Lichtkörper sonst die seinem Schutze ganz besonders unterstehenden Menschenkinder wirklich vergessen könnte.

Es ist nicht unmöglich, dass bei Finsternissen zufällig gemachte Beobachtungen, z. B. die manchmal mit freiem Auge sichtbaren, oft die abenteuerlichsten Formen zeigenden Protuberanzen bei totalen Sonnenfinsternissen, auf die niemals ruhende Phantasie der Naturvölker eingewirkt und so beigetragen haben, den Glauben an jene furchtbaren, die Himmelskörper bedrohenden Ungeheuer zu festigen. Namentlich dürfte dies für die Entstehung der Vorstellung von dem Sonne und Mond verschlingenden Drachen (in China und Indien) in Anrechnung zu bringen sein. Schenkten Arier und Chinesen doch so frühzeitig den Bewegungen der Gestirne Aufmerksamkeit

und waren sie doch unter den ersten, bei denen die Wissenschaft der Astronomie die wahre Ursache der Finsternisse ergründete!

Die fünfte und letzte der Theorien, wonach Sonne und Mond, als Ehegatten, gegenseitig die Finsternisse hervorrufen, ist von TYLOR, unseres Erachtens nach mit Unrecht, als ein den wirklichen Thatsachen etwas näher kommender Mythus bezeichnet worden[1]. Aus den in unserer Sammlung von Belegen angeführten Bezugsstellen aus Amerika, Westafrika, Celebes, Tahiti und Deutschland (Oberpfalz) kann doch unmöglich geschlossen werden, dass die betreffenden Völker eine Idee von den wahren Vorgängen bei einer Verfinsterung gehabt haben. Sonne und Mond erscheinen im Mythus gar häufig als Eheleute (so z. B. bei den alten Aegyptern, Peruanern, Algonkin-Indianern u. s. w.). Wenn nun die Finsternis durch einen Streit der beiden Eheleute erklärt wird, so ist jedenfalls nur damit gemeint, dass der im Streite unterliegende Teil infolge der mit dem Kampfe verbundenen körperlichen Anstrengung und geistigen Aufregung und Angst seine Funktion, Licht zu spenden, nicht erfüllen kann, weshalb auch in diesen Fällen Lärm gemacht und gebetet wird, um den Sieger zu bewegen, von seinem Opfer abzulassen, den häuslichen Frieden wieder herzustellen und dem besiegten Gatten somit die Fähigkeit, Licht zu spenden, wiederzugeben. TYLOR scheint aus dem Berichte des Jesuitenpaters Le Jeune über die Algonkin-Indianer[2] zu schliessen, dass der Gedanke an einen den Licht-

---

[1] TYLOR, Anfänge der Kultur I S. 324.

[2] „Je leur ay demandé d'ou venoit l'Eclipse de Lune et de Soleil; ils m'ont répondu que la Lune s'éclipsoit ou paroissoit noire, à cause qu'elle tenoit son fils entre ses bras, qui empeschoit que l'on ne ait la clarté. Si la Lune a un fils, elle est mariée, ou l'a été, leur dis-je. Oüy dea, me dirent-ils, le Soleil est son mary, qui marche tout le jour, et elle toute la nuict; et s'il s'éclipse, ou il s'obscurcit, c'est qu'il prend aussi par fois le fils qu'il a eu de la Lune entre ses bras . . .“ (LE JEUNE, Relations des Jesuites dans la Nouv. France 1634, S. 26. TYLOR, Anfänge der Kultur I S. 284—285).

körper (nämlich im astronomischen Sinne) verdunkelnden Gegenstand (in diesem Falle den Sohn des Mondes) bereits nachweisbar ist. Wir können dem Zeugnisse, als vollkommen vereinzelt dastehend, nur wenig Wert beimessen, sind doch die Berichte der alten Jesuitenmissionäre über die Indianer nicht absolut verlässlich und verraten an vielen Stellen die Beimischung fremder dem Christentum entlehnter Ideen.

Es dürfte daher am richtigsten sein, der Theorie der Entstehung der Finsternisse durch einen Streit der als Ehegatten gedachten Himmelskörper keinen gesonderten Platz an der Spitze der Stufenleiter der verschiedenen Mythen zuzuweisen, die Theorie auch nicht als eine allegorische Auffassung des wirklichen Vorganges am Himmel zu erklären, sondern in ihr nur eine Variation des in den anderen Erklärungsweisen zu Tage tretenden Gedankens der Entstehung der Verfinsterung durch Bedrohung oder Fesselung des verdunkelten Lichtkörpers zu erblicken.

Endlich muss aus dem Umstande, dass gerade bei jenen Völkern, bei welchen der Mythus von den mit einander kämpfenden Himmelskörpern vorkam und vorkommt, die astronomische Wissenschaft niemals auch nur in ihren Uranfängen existierte und sich daher auch nie zu einer Ergründung des wahren Vorganges am Himmel bei Eklipsen erhoben hat, die Richtigkeit der Tylor'schen Hypothese negiert werden; und können wir andererseits darauf verweisen, dass der Glaube an das Finsternisungeheuer, wie er im Volke lebendig war und zumeist sich bis an den heutigen Tag forterhalten hat, keineswegs ein Hindernis abgab, dass die Astronomie die wahre Ursache der Eklipsen ergründete. So wird es auch verständlich, dass Bilderschriften und die heiligen Bücher der Azteken, Hindu, Chinesen und Babylonier bereits vor undenklichen Zeiten von der genauen Kenntnis des wahren Herganges bei Finsternissen Zeugnis ablegen, während im Volksglauben und selbst im Bewusstsein der Gebildeteren der alte Mythus ent-

weder noch mächtig fortlebt, oder wenigstens in einzelnen Spuren als Ueberlebsel sich noch erhalten hat. Die Finsternisse gehören im Vereine mit Erdbeben und Kometen zu jenen seltenen Naturerscheinungen, deren Auftreten von jeher den Menschen mit wenigen Ausnahmen mit Angst und Schrecken erfüllt und zum Suchen nach einer mythologischen Erklärung bewogen hat. Und dass diese Erklärungsversuche so ziemlich überall die gleichen Bahnen eingeschlagen haben, zu denselben Resultaten gelangt sind, ohne dass der Möglichkeit der Entlehnung der Mythen des einen Volkes vom anderen viel Spielraum gegönnt war, hoffen wir durch unsere Arbeit bewiesen zu haben. Die von uns aufgestellten fünf Kategorien der Finsternismythen sind nicht so sehr von einander verschieden, wie auf den ersten Blick scheint; nur die Details der Ausschmückung variieren, und die Grundgedanken sind in allen fünf nahe verwandt oder gar identisch. Wir werden daher nicht fehlgehen, wenn wir die Vorstellung über die Entstehung der Finsternisse zu jenen elementaren Eigentümlichkeiten auf mythologischem Gebiete zuzählen, welche allen Völkern, unbekümmert um die Kulturstufe, gemeinsam sind, also eine Art Kulturgut der ganzen Menschheit darstellt. Bastian's Lehre vom Völkergedanken erfährt durch die Gleichartigkeit der überall zumeist selbständig gebildeten Theorien über die Entstehung der Finsternisse eine glänzende Bestätigung.

Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen und in den Dichtungen des Hesiod, Pindar und Aeschylus.

Von

Pfarrer **Hans Haas** in Tokio.

(Schluss.)

III. Pindar.

Von Pindar wird erzählt: Bei seinen ersten dichterischen Versuchen von der Dichterin Corinna getadelt ob der völlig unterlassenen Einflechtung mythischer Bestandteile, verfiel er nachher in das andere Extrem und häufte nun die vorher ganz vermiedenen mythischen Zuthaten in einer Weise, dass seine freundliche Beraterin ihm sagen musste, man müsse die Mythen nur mit der Hand, nicht mit dem Sacke ausstreuen. Jedenfalls ist Pindar in der Folge während der ganzen Dauer seines dichterischen Schaffens ein Poet geblieben, dessen Dichtungen fast durchweg einen religiösen Hintergrund haben. Er machte immer reichlich von der alten Mythologie seines Volkes Gebrauch, und man darf ihn einen priesterlichen Sänger des hellenischen Volkes nennen. Seine Gesänge atmen alle den Geist aufrichtigen Glaubens an die Gottheit und tiefer Herzensfrömmigkeit. „Leben und Sterben der Menschen, Bestehen und Vergehen der Staaten, alles, was das Wohl und Wehe des einzelnen wie der Gesamtheit schafft und aufhebt, ihre

Freuden und Leiden, ihr Gewinnen und Verlieren, ihr Hoffen und Zagen, ihr Sollen und Wollen, ihr Können und Thun — alles dieses wird von unserem Dichter auf die Götter bezogen. Sie sind es ihm allewege, die alles fügen, wodurch das Los der Sterblichen im Guten und Schlimmen irgendwie bedingt ist. Dieser Zusammenhang des menschlichen Lebens auf Erden mit einem unsichtbaren göttlichen Jenseits bald von dieser bald von jener Seite zu deuten, ihn als wesentlich und gewiss zum Verständnis zu bringen und damit zugleich die Gesinnung der Menschen zu läutern und in besonnener Masshaltung und in frommer Zucht alles Denkens, Wollens und Thuns ihnen den Weg zu ihrem Wohlergehen zu weisen, das ist die überall sichtbare Aufgabe, die Pindar in den uns vorliegenden Oden sich zur Lösung gestellt hat"[1]. Aber seine Frömmigkeit ist eine andere als die Homers, sein religiöser Standpunkt ist wesentlich verschieden von dem seiner Dichtervorgänger. Es ist, modern ausgedrückt, der eines Vermittlungstheologen. Zwischen der schlicht naiven, reflexionslosen, in ihrer Naivität mit den Göttern ein geniales Spiel treibenden Weise Homers und der bald nach ihm durch die Angriffe der Sophisten auf den Mythenglauben zur Herrschaft kommenden Aufklärung steht er zwischeninne. Er ist ferne davon, die alten Mythen gänzlich zu verwerfen wie dieser Rationalismus; aber er ist ebenso ferne davon, sie unbesehen hinzunehmen. Schlichter Autoritätsglaube ist ihm fremd. Sein Respekt vor der Tradition ist nicht so gross, dass er sich derselben gegenüber nicht mit seiner Kritik hervorwagte. Man darf sagen: er war zu fromm, die alten Mythen unangetastet zu lassen. Ihm steht eines fest: Unwürdiges darf von der Gottheit nicht gesagt werden (ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν ἐοικὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλά Ol. I 56 und ἀπό μοι λόγον τοῦτον, στόμα, ῥίψον· ἐπεὶ τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς ἐχθρὰ σοφία, καὶ τὸ καυχᾶσθαι παρὰ

---

[1] Worte Seebeck's, Rhein. Museum, N. F. 3. Jahrg.

καιρὸν μανίαισιν ὑποκρέκει Ol. IX 55ff.). Die alten Mythen enthalten nun aber vielfach Vorstellungen von der Gottheit, die derselben unwürdig und darum anstössig sind. Eben damit aber kennzeichnen sie sich unserem Dichter als verderbt (vgl. seine Polemik gegen Homer, Nem. VII 20ff.) und dürfen als Quellen religiöser Erkenntnis nicht ohne weiteres angesehen werden. Was anstössig in ihnen ist, wird von Pindar mit Stillschweigen übergangen, ausgeschieden oder umgedeutet.

Diese veränderte Stellung zur mythischen Ueberlieferung hat nichts besonders Auffälliges und kann nicht befremden. Sie erklärt sich aus dem fortgeschritteneren Geist der Zeit, in der Pindar lebte. Noch hing das hellenische Volk an seiner Götterwelt, noch hatte es tiefe religiöse Bedürfnisse. Aber die Perserkriege hatte das Volk geistig geweckt. Es ist natürlich, dass diese geistige Erweckung auch auf die religiöse Denkweise nicht ohne Einfluss blieb, dass die Glaubensvorstellungen sich läuterten. Die alten Göttermythen mussten vieles einbüssen von der Geltung, in der sie bis dahin gestanden; mancher früher vom Glauben unbefangen hingenommene Mythus musste in seiner traditionellen Gestalt dem fortgeschrittenen Denken als Mär erscheinen, ohne dass darum doch der Glaube an die überirdische Götterwelt selbst dahingesunken wäre, und Pindar darf als ein Repräsentant der Anschauungen vom Göttlichen angesehen werden, die unter den Gebildeten seiner Zeit sich herausgebildet hatten. Daran braucht ja kaum noch ausdrücklich erinnert zu werden, dass zwischen den religiösen Vorstellungen der Gebildeten und dem gemeinen Volksglauben wohl zu unterscheiden ist.

Es ist natürlich, dass bei so geläuterten Anschauungen vom Göttlichen in den Oden Pindar's auch das Streben stärker sich kundgiebt, die polytheistische Zerspaltung des göttlichen Wesens aufzuheben in Einheit. Dem Dichter haben ja die Götter alle reale Existenz, aber diese individuellen Götterwesen treten bei ihm auffallend zurück. Seine Gesänge enthalten

nicht sowohl den Lobpreis dieses oder jenes einzelnen Gottes, als vielmehr das Lob der Gottheit oder — dürfen wir sagen — des Zeus. Denn Zeus wird von ihm mit allen erhabenen Attributen ausgestattet und absorbiert gewissermassen alle anderen Götter. Er ist der erste und höchste Gott. Es wird von Pindar nichts davon gesagt, dass er das erst durch einen Kampf mit den älteren Göttern geworden ist, obwohl er auch ihm der Sohn des Kronos (Ol. I 10, VII 67) und der Rhea (Ol. II 12) ist, und obwohl der Dichter den alten Mythus vom Titanenkampf nach zwei flüchtigen Andeutungen (P. IV 291 und fr. hy. 6) wohl kannte. Der Primat des Zeus steht fest. Aber dies ist nicht etwa nur ein primatus honoris, sondern viel mehr. Zeus vereinigt in sich alle göttlichen Vollkommenheiten, welche den anderen vereinzelt anhaften, und er ist die Quelle aller Macht und Weisheit für die übrigen.

Fest steht die Macht der Götter. Aber aller Macht überragt die seine. Er bändigt den furchtbaren Typhon (fr. scol. 7), der den Göttern unbezwinglich war. Er ist der Herr (ἄναξ J. VIII 52), der Höchste (ὑπέρτατος O. IV 1; ὕψιστος N. I 60), der Gewaltigste (θεῶν κράτιστος O. XIV 14), der Beste (θεῶν φέρτατος J. VII 5), der Herrscher im Olymp (Ὀλύμπου δεσπότας N. I 14. Ὀλύμπιος ἀγεμών O. IX 61. ὕπατ' εὐρὺ ἀνάσσων Ὀλυμπίας O. XIII 23), der Unsterblichen König (ἀθανάτων βασιλεύς N. V 35, X 16; θεῶν βασιλεὺς ὁ μέγας O. VII 34; N. VII 82) und daher weithin verehrt (εὐρυτίμου O. I 42). Mit ihm heben die Musen, wenn sie die Götter preisen wollen, den Sang an (αἳ δὲ πρώτιστον μὲν ὕμνησαν Διὸς ἀρχόμεναι N. V 24; vgl. N. II, init.). Ihren Thron aufschlagend neben Apollon verehren die Chariten des olympischen Vaters ewige Herrschermacht (O. XIV 12), und dem Achilleus gab Chiron das Gebot, wie unter den Menschen zumeist die Eltern, so unter den Göttern zumeist den Zeus zu ehren (P. VI 23). Hat er ja doch nach einem bei Aristides in der Rede auf Zeus (Th. I 8) aufbewahrten Fragment mehr als die übrigen

Götter erlost (θεῶν ἅτε πλέον τι λαχών), wozu Aristides die Bemerkung macht: „Das wird von Pindarus schöner als irgend etwas irgend eines anderen vom Zeus gesagt.“ Aller göttlichen Vollkommenheiten Inbegriff ist Zeus, τελέων τελειότατον κράτος. Was Grosses von irgend einem Gotte auszusagen ist, das gilt auch von ihm, und von ihm zuerst, denn er ist aller Macht und Weisheit Quell. Ihm als dem Vater der Götter und Menschen (O. I 57, II 30 u. ö.) danken die Götter ihr Dasein, sie heissen seine Kinder (παῖδες Διός P. III 12).

Aelius Aristides (Λόγ. T. 2, σ. 106) erzählt von einem uns nicht mehr erhaltenen Mythus des Pindar, wonach die Götter selbst den Zeus bei seiner Hochzeit gebeten hätten, andere Götter zu schaffen, die besser als sie seine grossen Werke mit Rede und Sangeskunst zu preisen verstünden, auf welche Bitte er offenbar nach diesem Mythus den Gott Apollon und die Musen zeugte. Bei der Verteilung der Erde unter die Götter (ὅτε χθόνα δατέοντο Ζεύς τε καὶ ἀθάνατοι O. VII 55) ist keine Rede davon, dass die Unsterblichen dem Kroniden koordiniert wären, da erscheint er vielmehr als derjenige, der den einzelnen ihre Länder zuweist. Er verleiht dem Helios Rhodus (O. VII 67) und übergiebt der Persephone feierlich Sikelien als Eigentum (N. I 14). Apollon ist ausgezeichnet mit der Gabe der Weissagung. Er deutet z. B. das Wahrzeichen der drei Schlangen (O. VIII 41 ff.); aber dass er das vermag, das dankt er Zeus. Von ihm hat er die Gabe, und dieser ist der eigentlich Weissagende (ὡς ἐμοὶ φάσμα λέγει Κρονίδα πεμφθὲν βαρυγδούπου Διός), wie denn Zeus selbst (O. VI 5, 70) einen βωμὸς μαντεῖος hat, an dem eben Apollon verkündet. „Deine Horen“ sagt der Dichter (O. IV 1), den Zeus als Vorsteher der olympischen Spiele anrufend, und will damit andeuten, dass auch ihnen ihr Amt von Zeus übertragen ist. So behauptet O. Pfleiderer nicht zu viel, wenn er sagt, Pindar habe die vielen Götter nur als die untergeordneten Gehilfen des einen Bildners und Erhalters der Welt gedacht.

Ein Gott, so erhaben unter den Göttern, wie Zeus, ist natürlich auch hoch erhaben über die Menschen auf Erden. Alles was Pindar von der die Sterblichen überragenden Hoheit der Götter sagt, gilt natürlich auch und vor allem von Zeus. Wir beschränken uns hier indessen auf die Aeusserungen, in denen der Dichter ausdrücklich von Zeus spricht.

Bei Homer wird vor allem die unwiderstehliche Kraft des Zeus hervorgehoben. Diese physische Seite seines Wesens tritt bei Pindar zurück. Sie tritt nur noch entgegen, wo Zeus als der Wettergott erscheint, der die Wolken aufziehen lässt am Himmel (ὀρσινεφής N. V 34), Blitze sendet zur Erde und im hallenden Donner grollt (O. VI 81, VIII 43, IV 1, XI 80, VIII 3, IX 6, IX 45, XI 85, XIII 110; P. VI 24, IV 24; N. III 10, IX 19; J. I 52 u. ö.).

Von einer Schöpfung der Welt und der Menschen durch Zeus ist nirgends die Rede. Die Welt ist da. Aber Zeus waltet als Lenker der Welt wie des einzelnen Menschen, ἀντὶ θεὸς αἴτιος P. V 23; fr. inc. 2. Sind auch den Sterblichen dunkel oft seine Wege (N. XI 55), er führt doch alle Dinge zum Ziel (N. X 29). Seine Ordnungen (θέμιτερ) bestimmen den Sänger (O. XI 25), er bewahrt die Völker vor Schaden (O. XIII 26).

Dazu befähigt ihn sein Wissen. Nichts vermögen die Menschen zu thun, das er nicht wüsste, εἰ δὲ θεὸν ἀνήρ τις ἔλπεταί τι λαθέμεν ἔρδων, ἁμαρτάνει (O. I 64). Weil er alles weiss, ruft man ihn auch beim Eidschwur an als Zeugen (P. IV 167). Und sein Wissen weiss er wohl anzuwenden, ein Gott der Weisheit und des Verstandes (O. XIII 50; P. II 40; O. XI 22, IX 56; N. X 65).

Alles zu lenken nach seinem Willen ist er auch im stande wegen seiner Macht. Es bedarf nur eines Winkes von ihm (N. I 14), und Sikelia wird mit Städten und mit Ruhm im Krieg und in den Spielen geschmückt (vgl. O. VII 67). Seiner Allmacht ist nichts zu schwer, θεὸς ἅπαν ἐπὶ ἐλπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται·

θεός, ὃ καὶ πτερόεντ' αἰετὸν κίχε, καὶ θαλασσαῖον παραμείβεται δελφῖνα καὶ ὑψιφρόνων τίν' ἔκαμψε βροτῶν, ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκ' (P. II 49 ff.). Er verteilt die verschiedenen Lose den Sterblichen, und zwar beides, Glück und Leid (Ζεὺς τά τε καὶ τὰ νέμει, Ζεὺς ὁ πάντων κύριος J. V 57). Fürchten muss sich, wen er nicht liebt (P. I 13); dagegen lenkt sein grosser Sinn freundlich seiner Lieblinge Geschick (P. V 122), er verleiht ihnen Ehre und Herrschermacht (P. IV 107); Petrus und Kadmos erfahren seine Huld nach vorher erfahrenem Leid.

Aber dabei handelt er nicht nach Willkür, sondern billig nach Recht und Gerechtigkeit. Die Wahrheit heisst seine Tochter (O. XI 4), und Themis hat ihren Platz an seiner Seite als seine πάρεδρος (O. VIII 22). Er ist ein Rächer jeden Frevels. Den Tantalus straft er für sein Unrechtthun mit schwerer Qual (O. L 57), den Asklepios, der geblendet vom Glanze angebotenen Goldes sich verleiten liess, seine Heilkunst zur Erweckung des Hippolytus vom Tode zu benützen, trifft sein tötender Blitzstrahl (P. III 57). Wer das Gastrecht verletzt, der hat den Groll des Zeus ξείνιος zu fürchten (N. V 33, vgl. XI 8), und wer wirklich einen wider Zeus' Ordnungen begangenen Frevel nicht schon in diesem Leben hätte büssen müssen, des wartet die Strafe noch nach seinem Tode in der Unterwelt (O. II 58), daher auch die Bitte an ihn gerichtet wird, ihm nie verhasst und strafwürdig zu erscheinen (P. I 29).

Wie er den Bösen furchtbar ist, so ist er den Guten hold, der πατὴρ φίλος (N. X 55). Die er als rechtschaffen erkennt, die ziert er mit Tugenden (Ζεῦ, μεγάλαι δ' ἀρεταὶ θνατοῖς ἕπονται ἐκ σέθεν· ζώει δὲ μάσσων ὄλβος ὀπιζομένων J. III 4 f.). Kein Rechtthun bleibt von ihm ungelohnt. Dem Petrus schenkt er eine von den Nereiden als Frau zur Belohnung dafür, dass er bei Pelias das Gastrecht geehrt (N. V 36). Als Ζεὺς ἐλευθέριος (O. XII 1) wehrt er Leid und Gefahr von den Frommen ab, er bewahrt vor Krankheit seine Schützlinge

(O. VIII 85), den Guten verleiht er Ehre und Sieg (O. VII 87 ff.).

Darum gehen auch an ihn, den Ζεὺς τέλειος (P. I 66), die Gebete um Wohlfahrt und Sieg für die solcher Wohlthaten Würdigen (P. I 67, vgl. O. V 17, XIII 110), um Frieden (P. I 71). Ein Gebet, wie es auch ein Christ zu seinem Gotte beten könnte, richtet der heidnische Dichter N. VIII 35ff. an Zeus:

„Niemals, Vater o Zeus, sei dieser Sinn mir, sondern dem offenen Pfad des
Lebens sei mein Gang vereint, dass, wann ich sterb', ein schaudernder Ruf
Nicht den Kindern hafte. Gold fleh'n and're und weitausreichendes Ackergefild
Sich die anderen, doch Mitbürgern wert mög' ich dem Grabe den Leib weih'n,
Preisend, was preiswürdig ist, Tadel ausstreu'n auf das Frevle."

Und der Dichter weiss, solchem Gebete schenkt Zeus Erhörung. Sein Zeus ist eine sittliche Gottheit, eine in jeder Hinsicht ethische Macht, der einheitliche Träger einer sittlichen Weltordnung.

Aber nun alles, was Grosses von Zeus gesagt ist bei unserem Dichter, der ganze hehre, erhabene Gottesbegriff scheint in Frage gestellt, wenn wir in einem bei Plato (im Gorgias S. 484 B) erhaltenen Fragment Pindar's (fr. 169 Ch.) lesen:

Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων ἄγει δικαιῶν
τὸ βιαίτατον ὑπερτάτᾳ
χειρί, τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος· ἐπεὶ ἀπριάρας . . .

Was sonst von Zeus prädiziert wird, wird hier einer anderen Macht zugeschrieben. Diese, die Menschen wie die Götter, also doch wohl auch den Zeus königlich beherrschende Macht, die mit höchster Hand ordnet, schlichtend das Gewaltigste, ist der Nomos, das Gesetz. Es wäre ein unbegreif-

licher Widerspruch des Dichters gegen sich selbst, wenn dieses Gesetz wirklich etwas neben Zeus Geltendes und darum ihm Gegensätzliches oder etwas über ihm Stehendes bezeichnete. Der Nomos in dem Pindarischen Bruchstück bedeutet aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anderes als das Recht des Stärkeren (vgl. Nem IX 15: „Denn was zuvor Recht war, das löst ein stärkerer Mann auf"). Wie hoch dasselbe immer gestellt wird, es kann darum doch nicht als eine von Zeus unabhängige Macht gedacht werden. Der νόμος setzt voraus einen νομοθέτης. Dieser νομοθέτης aber ist eben Zeus, und der νόμος ist nichts anderes als der Ausdruck seines königlichen Willens, das Gesetz seines eigenen Wesens. Ihm ist mit der Menschenwelt und den übrigen Göttern auch er unterthan. Wäre er es nicht, so negierte er — eine unmögliche Vorstellung — damit sich selbst und sein eigenes Wesen. Insofern steht er selbst, ohne damit etwas von seiner Majestät einzubüssen, unter dem Gesetz. So wird vom Dichter an anderen Stellen auch von einer ἀνάγκη gesprochen, der Zeus unterliege, und damit das von der höchsten weltlenkenden Macht gesetzte, und eben darum nie gebeugte Gesetz der Notwendigkeit bezeichnet, nach welchem sich vollzieht, was immer auf Erden geschieht. Der Menschen Einsicht freilich ist nicht hinreichend, in allem Geschehen dieses Gesetzmässige zu erkennen, immer und überall den thatsächlich vorhandenen inneren Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung einzusehen. Vieles erscheint ihnen unerklärlich, zufällig. Sie glauben es auf eine unbekannte Schicksalsmacht zurückführen zu müssen, auf die Tyche. In Wirklichkeit ist diese τύχη dasselbe wie ἀνάγκη, nur dass der Ausdruck den thatsächlich vorhandenen Zusammenhang von Ursache und Wirkung als einen von den Menschen nicht begriffenen bezeichnet. Mit den Ausdrücken τύχη und ἀνάγκη wechseln μοῖρα, αἶσα, νέμεσις, τὸ πεπρωμένον, πότμος, Wörter, die alle im Grunde hinsichtlich der Bedeutung nicht viel von einander verschieden sind. In der

kühnen dichterischen Sprache Pindar's werden alle diese Begriffe zu plastischen, lebendigen Gestalten, zu Gottheiten. Aber diese Gottheiten stehen nicht etwa über Zeus, sondern unter ihm. Die Moira heisst seine Moira (θεοῦ Μοῖρα O. II 23). Und wo statt der einheitlich gedachten Moira von den Moiren die Rede ist, da erscheinen diese als Töchter des Gottes, ihm untergeordnet, wenn sie auch als βαθύφρονες (N. VII 1) vom Dichter erhoben werden. Sie sind nichts als Vollzugsorgane seines Willens (O. VII 64). Es finden sich ja Stellen, die den Anschein haben, als hätten die Moiren oder die Moira dem Dichter eine selbständige Macht. So scheint es J. VIII 29ff., als ob Pindar sich das Fatum als eine auch über Zeus stehende Gewalt denke, nämlich da, wo er auf den auch von Aeschylus im gefesselten Prometheus verwerteten Mythus zu sprechen kommt, nach welchem ein Orakelspruch dem Jupiter einstigen Untergang droht. Der Mythus ist bei Pindar folgender: Die Kroniden streiten um die Vermählung mit Thetis. Zeus und Poseidon begehren sie zum Gemahl. Aber die weise Themis enthüllt den Göttern, dass der Meeresgöttin das Schicksal bestimmte (πεπρωμένον ἦν), von einem Sohne zu genesen, stärker als sein Erzeuger, der ein Geschoss gewaltiger als der Blitzstrahl und stürmende Dreizack entsendete, wenn Zeus oder einer von seinen Brüdern sie freite. Dies zu verhüten, rät Themis, die Meergöttin einem Sterblichen, dem Peleus, zu vermählen. Zwar auch aus dieser Ehe werde ein Sohn hervorgehen, mächtig wie des Krieges Gott, aber er werde den Göttern nicht gefährlich sein und sei bestimmt im Kampfe hinzusinken. Nach diesem Mythus drohte also dem Zeus unter einer bestimmten Voraussetzung der Sturz aus seiner Herrschermacht. Er droht ihm nach einer Bestimmung des Schicksals, dem gegenüber ihm nichts übrig bleibt, als Verzicht auf das ersehnte Ehebündnis zu leisten. So entscheiden μακάρων ἀγοραί, nachdem sie Themis gehört, die einzige, die den Rat des Schicksals kennt, und Zeus fügt sich den ἄμβροτοι θεῶν πραπίδες.

Dicht neben solcher vereinzelt stehender Unterordnung des Zeus unter die Moira finden sich aber wieder Aeusserungen, die das zwischen beiden Mächten bestehende Verhältnis zu Gunsten des Zeus umkehren, ihn über die Moira setzend. Wie die Flur, heisst es z. B. N. XI 39 ff. nach Fruchtjahren ausruht, also führt auch sterblichen Stamm fort die Moira, dass nämlich nicht immer dem grossen Vater ein gleich grosser Sohn folgt. Aber alsbald fährt der Dichter fort: „von dem Zeus ist Menschen erkenntliches Ziel nicht gestellt", und lässt so erkennen, dass er der Moira nicht eine selbsteigene Wirksamkeit beimisst. Auch Tyche ist die Tochter des Zeus (O. XII 1) und heisst τύχη θεοῦ (N. VI 27, vgl. O. VIII 67). Von Zeus her (Διόθεν) ist das Schicksal verhängt (τὸ μόρσιμον πεπρωμένον N. IV 61), von Zeus her (Διόθεν) die αἶσα (N. VI 13; O. IX 45; vgl. O. VI 102: θεὸς αἶσαν παρέχοι). Auch der Strafvollzug der rächenden νέμεσις (O. VIII 86) liegt in der Hand des Zeus.

IV. Aeschylus.

Die Versittlichung der Götter des hellenischen Volkes, die in den Homerischen Epen schon sich anbahnt, schreitet, wie wir gesehen haben, in den Dichtungen des Hesiod und Pindar fort, in Aeschylus erreicht sie eine ideale Höhe. Dass die Vorstellungen vom Göttlichen bei keinem der alten griechischen Dichter geläuterter erscheinen, als bei Aeschylus, ist allbekannt. Es ist darum auch nur natürlich, wenn die monotheistischen Anklänge sich bei ihm mehren und das Streben des Menschengeistes ζητεῖν τὸν θεόν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν καιγε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα, von dem der grosse Heidenapostel in seiner Rede auf dem Areopag von Athen redet (Act 17 27), sich deutlicher bemerkbar macht. Sein jüngster Uebersetzer[1] steht nicht an, seine

[1] Todt, Die Tragödien des Aeschylus (1891) S. 21.

Religion geradezu als einen „modifizierten Monotheismus" zu bezeichnen, den er sich, ausgehend von der hellenischen Volksreligion, dem homerischen Polytheismus der Olympier, und den Anregungen seiner Lebenserfahrungen durch ernstes Nachdenken erworben habe. Das ist nun freilich zu viel gesagt. Der homerische Polytheismus findet sich auch in den Dichtungen des grossen Tragikers noch ungebrochen, und der Ansatz zu einer begrifflichen Einheit der Gottheit, der sich bei Aeschylus unzweifelhaft findet, darf keineswegs schon für Monotheismus erklärt werden. Denn dieser Monotheismus beruht nicht auf der Stärke einer Erkenntnis, wurzelt nicht in einer Verstandesüberzeugung, sondern ist recht eigentlich nur ein ψηλαφᾶν, ein Tasten nach dem Einen. Andererseits aber verkennen z. B. Chantepie de la Saussaye-Lehmann[1] die Bedeutung dessen, was Aeschylus in dieser Hinsicht erreicht hat, doch zu sehr, wenn sie meinen, mit der kurzen Bemerkung darüber weggehen zu dürfen: „Manche finden in einigen Aussagen, wie im berühmten Chor des Agamemnon, monotheistische Ansätze."

Nicht nur in einzelnen Aussagen, an der ganzen Anschauung des Dichters von Zeus sehen wir einen mächtigen Zug zum Monotheismus; denn diese Anschauung ist in der grossartigsten Weise abgerundet. Aus der Tiefe eines frommen Gemüts häuft Aeschylus alle Vollkommenheiten auf Zeus und spricht von diesem höchsten Wesen „mit einer Tiefe und Demut, die ein frommer Monotheist kaum überbieten kann"[2]. Welche erhabene Vorstellung göttlicher allumfassender Grösse spricht sich doch aus in fr. 6, 2 N. Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός, Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον.

Es ist vor allem die unbeschränkte Macht des Zeus, die im Vordergrund des gläubigen Bewusstseins des Dichters

[1] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II S. 338, 2. Aufl. 1897.

[2] Worte Bruns'.

steht. Der grosse Zeus (Ζεὺς μέγας Sch. 671, 1053; S. 822) ist König (βασιλεύς P. 532), Herr (ἄναξ Sch. 1063; P. 762) und zwar Herr über alle Herren (ἄναξ ἀνάκτων μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον ὄλβιε Ζεῦ Sch. 524). Im Vollbesitze solcher Herrschermacht lenkt und regiert er alle Dinge (τί τῶνδ' οὐ θεόκραντόν ἐστι Ag. 1488; τί γὰρ βροτοῖς ἄνευ θεοῦ τελεῖται; Ag. 1487), Allherrscher (ὁ παγκράτης Eum. 918; Sch. 845; S. 255f. τοῦ πάντα κραίνοντος Eum. 756), Allvollender (τὸ πᾶν μῆχαρ Sch. 594; ὁ πάντα νέμων Pr. 526, 930). Er führt alles hinaus, darum heisst er τέλειος Ag. 973 (vgl. τέλειον ὕψιστον Δία Eum. 21; Ζεῦ πάτερ παντελές S. 116; παναίτιος πανεργέτης Ag. 1486). Wenn er es will, so endet alles gut (Sch. 211). Seine Macht vermag nichts aufzuhalten. Nie wird ein Ratschlag sterblicher Männer je störend durchbrechen des Zeus' Weltordnung (Pr. 550); die Wege hat er in den Händen. Nichts können Sterbliche jemals vollenden, was er nicht gewährt (Sch. 822). Sein gewaltiger Wille ist nicht zu umgehen Sch. 1048). Er regiert, wie er will, und er stürzt ins Nichts, was sonst gewaltig war (Pr. 149ff.). Denn er, der allein vollkommen Freie, sitzet unter keiner oberen Herrschermacht; das Schwache macht er stark und überlegen, da eine höhere Kraft er nicht zu scheuen hat. Wenn er gebeut, so ist vollbracht, was sein verborgener Rat begehrt zu schaffen (Sch. 595ff.). Welch ein grosser Gott ist doch der Zeus, von dem der Chor im Eingang zu den Schutzflehenden singt: „Die Gedanken des Zeus erspähst du nimmer. Schattenumdunkelt zieh'n seines Herzens Wege; niemand erkennt sie. Doch wenn im Haupte des Zeus ein Ding vollendet, trifft es ans Ziel und fällt nicht matt zu Boden. Strahlend im Licht zeigt er es den Menschen, selbst im Dunkel des Zufalls. Von hochgetürmter Hoffnung stürzt zum Abgrund er das Menschenkind und braucht dazu der Rüstung nicht: Denn mühelos ist Göttlichkeit (δαιμόνιον). Von seinem heiligen Herrscherthron vollbringt er seinen Willen ganz durch ruhigen Wink von oben." Uebers. von Todt

S. 197f. Das klingt doch wie Psalmenton, so tief und so erhaben. Was da ist, es ist durch ihn, den παναίτιος Ag. 1486. Von einer Weltschöpfung und Menschenschöpfung im eigentlichen Sinn durch Zeus spricht Aeschylus ja nirgends, aber er giebt doch nach ihm das Leben (O Zeus, wie schufst du das Weibervolk S. 256) und er erhält das Leben (Sch. 209). Darum wohl, weil er es ist, der das Leben gibt, nicht etwa weil er den Menschen in väterlicher Liebe zugeneigt wäre, heisst er πατήρ (S. 512 u. ö.), wofür auch γεννήτωρ steht. Und allen Menschen, die da leben auf Erden, bestimmt er ihr Geschick, sendet er beides, Glück und Leid, Reichtum und Armut, Ehre und Schmach.

So regiert Zeus souverän, niemandem verantwortlich oder zur Rechenschaft verpflichtet (οὐδ' ὑπεύθυνος κρατεῖ Pr. 324), durch nichts ausser ihm, einzig durch sein eigenes Wollen bestimmt (παρ' ἑαυτῷ τὸ δίκαιον ἔχων Pr. 185). Aber das ist kein rohes absolutistisches Gewaltregiment, das er führt. Seine Satzungen sind gerecht und Frevel ist's, sie zu übertreten. (Choeph. 641). Er selber ist der Hort des Rechts. Er heisst der Gerechte (τοῦ δικηφόρου Διός Ag. 525). Von Zeus her (Διόθεν) ist das Recht (Sch. 437); Dike ist seine Tochter (S. 662, Choeph. 947).

Als der Gerechte erweist er sich beiden gegenüber, Guten wie Bösen. Billig für beide schauet darein Zeus, der Ausgleichende; richtig verteilt er Uebel an Böse und Glück an Gerechte (Sch. 402ff.). Er lässt den Frommen seinen göttlichen Schutz angedeihen (οἰκοφύλαξ ὁσίων ἀνδρῶν Sch. 25; vgl. Ag. 951: τὸν κρατοῦντα μαλθακῶς πρόσωνεν εὐμενῶς προσδέρκεται). Viel öfter freilich ist davon die Rede, dass er die Schuld heimsucht. Besonders ist ihm hochmütiger Sinn verhasst (denn Zeus, ein strenger Richter, steht darüber als Rächer jedes allzustolzen Sinns P. 827ff.); zu hoher Ruhm bringt Schaden, denn die Höchsten trifft Zeus mit seinem Blitz A. 496f.). Als der Gott, welcher alle Frevelthat straft, heisst

er νεμέτωρ (S. 485). Und als νεμέτωρ lässt er die ganze Strenge seines Gerechtigkeitsgefühles walten. Denn unerbittlich ist der Sinn des Zeus (Διὸς γὰρ δυσπαραίτητοι φρένες Pr. 34), er heisst τραχύς (Pr. 324). Und verzieht er auch eine Weile mit dem Vollzug der Strafe (Er sendet den Frevlern die Rache hinab, die Strafe, die spät sich vollendet Ag. 55ff.), er hat doch seit langer Zeit seinen Bogen gespannt, der weder zu kurz, noch über das Ziel den Pfeil vergeblich entsendet (Ag. 362ff.).

Recht zu richten aber ist Zeus im stande als der allsehende Vater, πατὴρ πανόπτας (Sch. 139), der das Weltall schaut (E. 1045), und als der, welcher, wie die Götter überhaupt (κλύει δὲ καὶ πρόσωθεν ὢν θεός E. 296), alles hört, wie fern und hoch er auch thront (Pr. 309ff.), als ἐποπτεύων πρόφρων θεός (Choeph. 1063), der eben als solcher auch zur Realisierung seiner Zwecke stets die rechten Mittel anwendet (vgl. den öfter wiederkehrenden Ausdruck θεοῦ τεχνωμένου).

Das Recht aber, das Zeus übt, ist keine starre, tote Satzung, sondern eine lebendige Macht, und darum ist Zeus auch für Regungen des Mitleids nicht verschlossen und kann Gnade walten lassen („Mit Mühe“, sagen die Okeaniden Pr. 130, „gewann ich des Vaters Gemüt“) und als καθάρσιος Sühne beschaffen für die, welche sittliche Reinigung suchen. Das Recht ist sittlicher Natur und wirkt darum nicht knechtend, sondern wahrhaft befreiend; darum heisst Zeus bei Aeschylus so oft Befreier (ἐλευθέριος) und Retter (σωτήρ). Selbst sittlich will er auch die Menschen sittlich machen. Sie innerlich frei zu machen, dass sie dahin gelangen, aus freiem Willen zu thun, was recht ist, das ist der letzte Zweck, den er verfolgt mit seiner Rechtsordnung. Er ist nach Ag. 176ff. ὁ φρονεῖν βροτοὺς ὁδώσας, „der die Sterblichen zu geistiger Besinnung und Erkenntnis führt und in ihnen die unsichtbaren, nämlich sittlichen Schranken ihres Denkens und Handelns zur Geltung bringt. Und zwar führt er sie dahin im besonderen auch mittels Leiden und der peinvollen Minierarbeit bereuender

Erinnerung, jener äusseren und dieser inneren Folge ihrer Fehlhandlungen, so dass ihnen auch wider Willen Besinnung kommen muss“ [1].

Zu einem solchen Gott kann der Fromme voll Vertrauen aufschauen, ihm kann er in aller Not mit seinen grossen oder kleinen Anliegen nahen. Dazu mahnt in den Schutzflehenden der Chor den König: Blick' auf das Auge, welches von oben die Not der Sterblichen bewacht (τὸν ὑψόθεν σκοπὸν ἐπισκόπει φύλακα πολυπόνων βροτῶν v. 381 f.), zu ihm ruft der Chor der Danaiden selbst (v. 138 ff.), ein günstiges Ende erflehend, und hofft von ihm Erhörung (v. 175). Vgl. auch Sch. 206, 209, 624, 627, 689, 811.

Neben einem Gotte, wie es der Zeus des Aeschylus ist, sind andere Götter, sollte man denken, überflüssig, ja unmöglich. Sie haben eigentlich keinen Raum mehr neben ihm. Heisst er doch Prom. 324 geradezu Alleinherrscher (μόναρχος).

Von einer Koordinierung der übrigen Götter mit Zeus kann demnach bei unserem Dichter keine Rede sein. Sein Zeus ist aber auch nicht etwa nur primus inter pares, ihm sind die übrigen bestimmt untergeordnet. Wie er der Vater der Menschen ist, so auch der Götter. Choeph. 783 wird er angeredet πάτερ Ζεῦ θεῶν Ὀλυμπίων. Die Götter samt und sonders heissen Διογενεῖς (Sch. 631; S. 301 u. ö.), wie auch einzelne seine Söhne und Töchter genannt werden (z. B. heisst Athene Διὸς κόρη Eum. 415 oder παῖς Ὀλυμπίου Διὸς v. 664, ebenso Artemis (Sch. 145), Themis (Sch. 360) u. s. f. So wird also durchaus ihre Existenz auf den höchsten Gott zurückgeführt.

Von ihm aber sind sie auch mit ihren Eigenschaften ausgestattet. Athene bekennt Eum. 847 ff.: Doch ward Verstand auch mir von Zeus verlieh'n. Und wie Athene ihre Weisheit von ihm hat, so danken ihm die anderen Götter ihre

[1] Delff, Grundzüge der Entwicklungsgeschichte der Religionen S. 186 f.

besonderen Vorzüge. So wird Eum. 17 Apollon's Mantik auf Zeus zurückgeführt. Er teilte den Göttern die Lehen aus (Pr. 229). Er ist also der Quell ihrer Macht, und je nach der Gunst, in der die einzelnen bei ihm stehen, ist ihre Macht grösser oder kleiner. Apollon's Macht z. B. ist sehr gross, denn er gilt viel beim Thron des Zeus (μέγας γὰρ ἔμπας παρ' Διὸς θρόνοις λέγει Eum. 229) nach den Worten des Chors. Aber der seinigen, die allumfassend ist, kommt die ihrige, die beschränkt ist, nicht gleich. Es ist ein vergebliches Bemühen, sich gegen ihn aufzulehnen, und wer es gleich wohl thut, der muss erfahren, dass seine List für Zeus zu langsam ist (Pr. 62). Auch hinsichtlich der Machtausdehnung ist also Zeus allein θεὸς κατ' ἐξοχήν. Prom. 49 heisst es von ihm: Es ward den Göttern alles, nur nicht Herr zu sein; denn niemand ist, der frei und eigen ausser Zeus (ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός). Dem Zeus, der selbst fremdem Herrscherwillen nicht unterworfen ist, dessen Sache es aber ist θεοῖσι κοιρανεῖν (Pr. 49), schulden die übrigen Götter wie Diener Gehorsam. Darum heisst er Pr. 169 μακάρων πρύτανις; v. 96 ταγὸς μακάρων; v. 222 ὁ τῶν θεῶν τύραννος, vgl. v. 735f. Wie blosse Höflinge des Ζεὺς βασιλεύς sind die anderen Götter Pr. 120ff., wo sich Prometheus nennt „den Gegner des Zeus, der in Feindschaft lebt mit jeglichem Gott, soviele dem Zeus gehorchend zum Saal im Olymp einziehen“. Der Chor im gefesselten Prometheus (542) findet es natürlich, dass auch die Götter den Zeus mit Zittern scheuen, und Hermes, selber ein Gott, kann in dem Trotz des Prometheus gegen Zeus nur Wahnwitz erblicken (Pr. am Schluss). Hephäst, der es nicht über sich bringen will, den Titanen anzuschmieden und es dennoch thun muss, sagt Pr. 17: Schwer ist's, unsers Vaters Wort missachten. Kratos erklärt es Pr. 40 als das Furchtbarste, dem Vater nicht zu gehorchen, und Hephäst giebt darauf zur Antwort: Ich weiss es, einzuwenden hab' ich nichts. Und wider seinen eigenen Willen, dem Willen des Zeus gehorsam,

schmiedet er, der Gott, den Prometheus an den Fels. Die Götter müssen sich hüten, die Unzufriedenheit des Zeus zu erregen. Darum mahnt Kratos den Hephäst Pr. 53: Nun vorwärts also, leg' ihm Fesseln an, damit der Vater dich nicht säumig sieht. Ja so wenig giebt's gegen Zeus' Wollen einen Widerspruch, dass es schon als ein Unrecht erscheint, mitleidigen Sinnes den zu beklagen, dem Zeus als einem Verhassten Leid verhängt, und dass sich solches Mitleid am Mitleidigen selber straft (Pr. 67).

Da die Götter des Zeus' ihnen weit überlegene Macht und Weisheit kennen, setzen sie wie die Menschen auch ihr Vertrauen auf Zeus, wie Eum. 826 Athene bekennt: Auch ich vertrau' auf Zeus.

Aber auch den Sterblichen gegenüber eignet den übrigen Göttern nicht die unumschränkte Macht des Zeus. Da sind sie durchaus nur als die vollziehenden Organe, als dienende Werkzeuge des Höchsten gedacht. Apollon selbst, mächtig vor den anderen, sagt Eum. 619 ff.: „Ich habe nie von meinem Seherstuhl für Mann, Weib oder Stadt etwas gesagt, was nicht der Vater Zeus befohlen hätte. Was dieser Rechtsgrund wert ist, müsst ihr merken, ihr müsst, sag' ich, des Vaters Willen thun, denn über jeden Eid geht seine Macht." Durch Apollo giebt Zeus seinen Willen kund, er ist Prophet des Zeus (Eum. 19, 603). Das Verhältnis der Götter zu Zeus ist allenthalben so gedacht, wie Prom. 619 es an die Hand giebt. Dort fragt Jo den Prometheus, wer ihn an den Fels geschmiedet, und dieser giebt zur Antwort: βούλευμα μὲν τὸ Δῖον, Ἡφαίστου δὲ χείρ. Die Götter leihen dem Höchsten nur Hand oder Mund zur Ausrichtung seines Willens (vgl. Eum. 996f.: Unter Pallas' Flügeln schont der Vater gern auch dich). Wenn daher irgend ein Thun auf Zeus und zugleich auf andere Götter zurückgeführt wird, so darf das nicht so verstanden werden, als ob nur durch ihr vereintes Wirken erreicht werden könnte, was erreicht werden soll. Wenn so Eum. 756 Orestes spricht:

„Nun wird man in Hellas sagen: er wohnt in Argos wieder und im Gut der Väter, dank der Pallas, dem Apoll und drittens dank dem Zeus, dem Allvollender", so drückt sich schon in dem dem Zeus gegebenen Beinamen τοῦ πάντα κραίνοντος (τρίτου) σωτῆρος aus, dass er es letztlich ist, der die Hilfe gewährt, nur vermittelt durch Pallas und Apollon. Nicht anders ist es Sch. 25: ὕπατοί τε θεοί καὶ βαρύτιμοι χθόνιοι θήκας κατέχοντες καὶ Ζεὺς σωτὴρ τρίτος und Totenopfer 244 μόνον κράτος τε καὶ Δίκη σὺν τῷ τρίτῳ πάντων μεγίστῳ Ζηνί, nur möge die Macht, das Recht und drittens der allergrösste Zeus zur Seite stehen. Wenn Apollo Eum. 713 sagt: ich ermahne euch, mein Wort und des Zeus zu beachten (χρησμοὺς τοὺς ἐμούς τε καὶ Διός), so beansprucht er solche Beachtung seines Wortes doch nur, weil es das Wort des Vaters ist, denn er redet nicht aus seinem Eigenen. Ag. 335 ὦ Ζεῦ βασιλεῦ καὶ νὺξ φιλία wird neben Zeus die personifizierte νύξ angerufen. Hier ist offenbar, dass nicht von ihr, sondern von Zeus etwas erwartet wird. Und nicht viel anders wird es zu verstehen sein, wenn zusammen mit Zeus andere Gottheiten, sei es besonders benamte oder nicht benamte, angerufen werden, wie z. B. S. 822: ὦ μεγάλε Ζεῦ καὶ πολιοῦχοι δαίμονες.

Vielfach werden ja allerdings Gebete um Hilfe auch an einzelne bestimmte Götter gerichtet, ohne dass Zeus irgend mit erwähnt würde, und in solcher Anrufung individueller Götter dürfen vielleicht Spuren von dem erblickt werden, was Max Müller[1] in dem ursprünglichen religiösen Bewusstsein der vedischen Indier gefunden und mit Henotheismus bezeichnet hat, insofern nämlich der einzelne gerade angerufene Gott nicht als durch die Kräfte anderer beschränkt, als höher oder tiefer im Range stehend vorgestellt wird, sondern dem Gemüt des Bittenden so gut als alle Götter ist und von ihm als die „Gottheit" empfunden wird ohne eine Ahnung der-

[1] Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religionen.

jenigen Schranken, welche nach unserer Vorstellung eine Mehrzahl von Göttern für jeden einzelnen Gott zur Folge haben muss. Alle übrigen Götter verschwinden für einen Augenblick der Anschauung des Dichters [und Beters], und nur derjenige allein, welcher ihr Begehren erfüllen soll, steht in vollem Glanze vor den Augen seiner Verehrer.

Aber oft ist bei solchen Einzelanrufungen leicht zu erkennen, warum sich die Bedrängten gerade an diese besondere Gottheit wenden, darum nämlich, weil der Gegenstand der Bitte bezw. ihre Gewähr gerade in der abgegrenzten von Zeus ihr bestimmten Machtsphäre der besonderen Gottheit liegt. Und selbst da wird gern auf die Abhängigkeit der Einzelgötter vom Höchsten hingewiesen, indem sie als Töchter oder Söhne des Zeus angerufen werden. Nur also wenn eine besondere Beziehung des Gegenstandes der Bitte zu einer Einzelgottheit vorliegt, richtet sich das Gebet an sie. Ausserdem ist es Zeus, der angerufen wird. Er ist es besonders, von dem der Bedrängte Hilfe heischt in Lagen, wie diejenige ist, in welcher der Chor in den Sieben (v. 94ff.) fragt: „Wer rettet uns nun? Wer, Göttin oder Gott, ist mächtig genug? Vor welchem Altar oder Bild soll ich knien?" Da ist die letzte Zuflucht der Beter doch Zeus: Du aber, o Zeus, allmächtiger Vater, du wehre dem Siege des Feindes (v. 114). Dronke[1] machte die Bemerkung, dass Zeus in den Schutzflehenden siebenmal, in den Grabesspenden neunmal angerufen wird, während von den übrigen Olympiern in jenem Stücke keiner, in diesem nur einmal Apollo angerufen wird v. 1054 (bei dieser Zählung ist von der Vokativform ausgegangen) und zwar von Orestes.

Eine ganz andere, tief unter der bisherigen Darstellung stehende Anschauung von Zeus scheint obenhin angesehen in der Prometheustrilogie vorzuliegen. Besonders wie Prometheus den Gott zeichnet wäre er ein grausamer, despotischer Empor-

---

[1] Dronke, Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylus.

kömmling (ὁ νέος ταγός v. 96), ein menschenfeindlicher, herzloser, ungerechter Tyrann (v. 222, 224, 735ff.). Der Chor der Okeaniden spricht von ihm als von einem neuen Herrn, der nach neuen Gesetzen willkürlich regiere, sich über das geheiligte Herkommen hinwegsetzend und ins Nichts stürzend, was sonst gewaltig gewesen (v. 150). Und unwillkürlich fasst der Leser gegen ihn Sympathie für den menschenfreundlichen edlen Prometheus. Denn wofür muss dieser doch leiden? Warum ist er dem Zeus verhasst (v. 120)? Einzig dafür, dass er, es wohlmeinend mit den Menschen (v. 28, 123), die Gabe des Feuers vom Himmel gebracht (v. 1071ff.). Allein im Sinne des Dichters wäre eine solche Parteinahme für Prometheus nicht. Seine Strafe ist eine verdiente; denn sein Thun war Frevel. Die Okeaniden können bei aller Teilnahme für ihn sich doch der Einsicht nicht verschliessen, dass er gefehlt (v. 259f.). „Dich traf, was zu erwarten", sagen sie, „du verfehltest dein Ziel und irrst; und wie ein schlechter Arzt, der krank wird, bist du nun verstimmt, und kannst kein Mittel finden, das dir hilft" (v. 472ff.). θεὸς θεῶν γὰρ οὐχ ὑποπτήσσων χόλον βροτοῖσι τιμὰς ὤπασας πέρα δίκης muss selbst Hephäst ihm sagen, so tief sein Mitgefühl mit dem „verwandten Gott" (v. 14) auch geht und so schwer es ihm fällt, die Fesselung desselben zu vollziehen. Er hat also das Recht (δίκη) verletzt, sich ein ὑβρίζειν zu schulden kommen lassen (v. 82), durch solche ὕβρις die auf dem Grund der sittlichen Norm beruhende Majestät des Zeus angetastet und seinen Zorn gegen sich herausgefordert. Prometheus selbst freilich will davon nichts wissen. Er giebt ja zu (v. 266), dass er gefehlt: Freiwillig mit Erkenntnis übertrat ich. Aber trotzigen Sinnes will er nicht einsehen, dass er dafür Strafe verdient. Ihm geschieht nach seiner bis zuletzt festgehaltenen Meinung unrecht (ὡς ἔκδικα πάσχω 1093). Er leidet nach seiner Darstellung der Sache einzig um seiner Menschenfreundlichkeit willen, die ihn getrieben, den Groll der Götter auf sich zu laden. „Den Menschen helfend fand ich

selber Not“ (v. 267). In Wahrheit ist nicht die Liebe zu den Menschen das Motiv seiner That, sondern Verachtung der Götter. Denn allerdings verdankt Zeus ihm seine Herrschaft, indem Prometheus nach einem vergeblichen Versuch, seine Brüder, die Titanen dazu zu bestimmen, dass sie durch List, nicht durch Gewalt den Sieg über die neuen Götter suchten, sich auf die Seite des Zeus schlug und ihm riet, die Titanen in den Tartarus zu stossen. So übte er Verrat an seinen Genossen, indem er mit ihrem Gegner paktierte, aber er übte auch Verrat an diesem, indem er sich als Wohlthäter der Menschen aufwarf und ihnen die Gaben mitteilte, die er v. 248ff. u. 441 selbst aufzählt (πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμεθέως v. 506). Indem Zeus dafür Strafe über ihn verhängt, erweist sich also nur seine Gerechtigkeit, die kein Ansehen der Person kennt, dieselbe Gerechtigkeit, mit welcher er sonst bei Aeschylus regiert. Wie wenig diese Strafe blosser Racheakt ist, zeigt v. 10 ὡς ἂν διδαχθῇ τὴν Διὸς τυραννίδα στέργειν. Danach hat sie pädagogische Abzweckung, nämlich Einordnung in die sittliche Weltordnung. Und was danach von dem Bilde zu halten ist, das Prometheus von Zeus entwirft, ist nicht zweifelhaft.

Die Vorstellung von Zeus im gefesselten Prometheus ist nach unserer Meinung um nichts weniger erhaben als in den anderen Dramen, und wir können nicht finden, dass Welcker recht hat, wenn er meint, man müsse von der Zeusidee des Aeschylus, wie er ihr sonst huldigt, hier absehen. Es ist ein leerer Wahn des Prometheus, wenn er glaubt (v. 169f.), Zeus werde seiner, des jetzt Geschändeten, noch bedürfen, dass er ihm den neuen Beschluss verkünde, der ihm Ehre und Zepter raubt, er werde milder werden infolge eines furchtbaren Schlags, der ihn treffen werde (v. 185ff.), und Prometheus irrt, wenn er hofft, Zeus werde ihm je Busse erstatten für seine Beschimpfung. Wie in den anderen Dramen ist auch hier Zeus der Allgewaltige. Er ist der princeps des neuen Göttergeschlechtes. Durch

überlegene Einsicht und List gewinnt er den Sieg, mit überlegener Kraft zwingt er allen Widerstand nieder. Sein Geschoss, der zuckende Blitzstrahl, trifft den prahlerischen Typhon (v. 359), er stösst den Vater samt den Titanen in den Tartarus (v. 220) und diktiert seine Gesetze. Und auch dem Prometheus gegenüber behält seine Rechte den Sieg. Weiss dieser doch selbst (v. 258), dass sein Leiden kein Ende nehmen werde, ausser wenn Zeus es gut findet. Kommt es schliesslich auch zu einer Befreiung des Prometheus durch Herakles, so ist diese eine von Zeus gewollte, die nur zur Verherrlichung seines Sohnes dienen soll. Nur aus der Gesinnung der Jo heraus scheint gesprochen zu sein, wenn die Befreiung erwartet wird als eine ἄκοντος Διός (768) vollzogene. Es ist derselbe Zeus im gefesselten Prometheus und in den anderen Aeschyleischen Dramen, nur dass er im ersteren in seinem Werdeprozess, in seiner Sturm- und Drangperiode vom Dichter vorgeführt wird. Wie er im Kampf mit anderen Mächten zur Herrschaft gelangte, zeigt Aeschylus in Anlehnung an Hesiod's Theogonie. Einst herrschte die rohe Naturkraft, mit der Regierung des Zeus fängt ein vernünftiger, sittlicher Wille an zu herrschen. Wir sehen im Prometheus wie überhaupt in den Tragödien des Aeschylus nach Pfleiderer jenen Wendepunkt des griechischen Bewusstseins, wo es sich von den natürlichen zu den sittlichen Göttern erhob, unter der mythologischen Form von Götter- und Heroenkämpfen zum gewaltigen Ausdruck kommen. So wird im Prometheus nur die Schranke offenbar, über die auch Aeschylus mit seinem Gottesbegriff nicht hinweggekommen ist: Zeus, dessen Herrschaft währet für und für in alle Ewigkeit (δι' αἰῶνος μακροῦ πάνολβον Sch. 582; δι' αἰῶνος κρέων ἀπαύστου Sch. 574) ist nicht von ewig her, er ist nicht vor der Welt, war nicht am Anfang. Er ist das Produkt eines langen Werdeprozesses. Aber nachdem er einmal da ist, überragt er alles für ewige Zeiten. Ewigkeit nach rückwärts hat der Dichter seinem Zeus auch in den übrigen

Dichtungen nicht beigelegt. Auch in den Schutzflehenden heisst er παῖς Γᾶς (v. 892); auch im Agamemnon ist ausgesprochen (v. 167 ff.), dass Zeus in den Besitz seiner Herrschaft erst gelangte, nachdem er zuvor ältere Götter gestürzt:

> οὐδ' ὅστις πάροιθεν ἦν μέγας
> παμμάχῳ θράσει βρύων
> οὐδὲν ἂν λέξαι πρὶν ὤν.
> ὃς δ' ἔπειτ' ἔφυ, τριακτῆρος οἴχεται τυχών.
> Ζῆνα δέ τις προφρόνως ἐπινίκια κλάζων
> τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν,

d. h.: auch der vordem gross war, allbewährten Trotzes voll (Uranos), gilt nichts mehr, und der nach ihm erwuchs (Kronos), schwand vor dem Sieger dahin; wer aber mit Verstand Zeus des Sieges berühmt, wird sich immer den ganzen Vollgehalt der Besonnenheit bereiten.

Zeus erscheint also sonst bei Aeschylus nicht grösser und erhabener als in der Prometheustrilogie, und er erscheint in dieser Trilogie nicht kleiner als in den anderen Dramen. Auch im Blick auf den gefesselten Prometheus dürfen wir gelten lassen, was O. MÜLLER[1] sagt: „Dem Aeschylus ist wie allen tiefer fühlenden Griechen von der ältesten Zeit her Zeus allein der eigentliche Gott im höchsten Sinne des Worts."

Es bleibt uns nur noch übrig zu sehen, in welchem Verhältnis dieser Zeus bei unserem Tragiker zur Moira steht. Hierüber lässt Aeschylus im Prometheus 515 ff. den Helden des Dramas mit dem Chor Zwiesprach führen. Wer, fragt da der Chor, lenkt das Steuer der Notwendigkeit? Und Prometheus giebt zur Antwort: Die dreigestaltigen Mören und die Geister, die aller Schuld gedenken, die Erinnyen. Darauf entgegnet fragend der Chor: Auch Zeus ist also minder stark als sie? Und Prometheus erwidert: Was vorbestimmt, dem kann er nicht entgehen. Und wieder fragt verwundert der Chor: Was

---

[1] Eum. S. 189.

ist dem Zeus bestimmt, als ewige Herrschaft? (τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν ἀεὶ κρατεῖν).

Hier gehen die Anschauung des Chors und die des Titanen über das Verhältnis zwischen Zeus und der Moira unverkennbar auseinander. Nach diesem ist Zeus des Schicksals nicht mächtig, sondern wie alles andere ihm unterworfen, — eine Anschauung, die dem Chor anstössig ist, der sich nicht denken kann, dass der Göttervater einer Macht ausser ihm sich beugen sollte. Bei ihm, das ist seine ausgesprochene Meinung, kann füglich von Vorbestimmung nicht die Rede sein, es sei denn von einer Vorbestimmung zu ewiger Herrschaft.

Welche von beiden Vorstellungen teilt der Dichter selbst? Offenbar die zweite, die des Chors. Es ist ja schon an sich nicht wohl denkbar, dass Aeschylus seinen Zeus, den er zu solch idealer Höhe erhoben, durch die Unterordnung unter die Moira wieder in eine der Gottheit unwürdige Beschränktheit herunterziehe. Und andere Aeusserungen des Dichters werden den Beweis liefern, dass er die Moira auch keineswegs über Zeus stehend sich gedacht hat.

Wenn aber Prometheus eine entgegengesetzte Vorstellung äussert, so erweist sich diese im Drama selbst als irrig. Was ist denn nach Prometheus die Bestimmung des Zeus? Dies, dass ein stärkerer Sohn, der Sprosse eines neuen Ehebundes mit einer Göttin, seiner Herrschaft ein Ende machen werde (v.761ff., 907ff.). Dies ist das Geheimnis des Prometheus, in dessen Besitz er durch Themis gekommen und das er dem Zeus nicht verraten will. Aber diese Aeusserung erweist sich in der Folge als leere Drohung, und es gilt von ihr das Wort, dass der Wunsch der Vater des Gedankens ist. Nicht Prometheus behält recht, sondern Zeus triumphiert.

Manche Aussagen könnten ja den Schein erwecken, als habe der Dichter unter der Moira sich eine selbständige Macht vorgestellt, und nicht nur solche aus dem Munde des Prometheus wie v. 103f. τὴν πεπρωμένην δὲ χρὴ αἶσαν φέρειν ὡς ῥᾷστα,

γιγνώσκονθ᾽ ὤτι τὸ τῆς ἀνάγκης ἔστ᾽ ἀδήριτον σθένος, was das Schicksal fügt, soll man mit Gleichmut tragen, wenn man weiss, dass Schicksalsmacht nicht zu besiegen ist. Auch der Chor in den Eumeniden sagt v. 960ff.: „Lieblich blühenden Jungfrauen gebt Glück der Ehe, hohe Mören, Schwestern der Mutter, ihr, die ihr die Macht habt, Geister des Rechts und des löblichen Brauches, die ihr beteiligt an jeglichem Hause, die ihr entscheidet zu jeglicher Stunde durch gerechte Heimsuchung, allenthalben hochgeehrt!" Geschehnisse werden zuweilen auf die Moira zurückgeführt. So erwidert Klytaimnestra dem Orest auf seinen Vorwurf (den Vater schlugst du und willst bei mir wohnen): Das Schicksal hat allein die Schuld, mein Sohn (ἡ Μοῖρα τούτων, ὦ τέκνον, παραιτία Totenopfer 910). Aber wie könnte Zeus παναίτιος heissen, wie er Ag. 1486 genannt wird, wenn sich etwas ohne sein Zuthun hätte vollziehen können? Zeus und die Moira können daher unmöglich gegensätzlich bei Aeschylus gedacht sein. Beide werden vielmehr nebeneinander genannt. Eum. 392f. bezeichnen die Erinnyen ihr Recht als ein ihnen in Ewigkeit von Gott und Schicksal verliehenes, und nach den Schlussworten des Chors in den Eumeniden (v. 1046) ist es Zeus, der das Weltall schaut und die Moira, die den Bürgern der Pallas alles so fügten, wie es kam. Darum werden auch beide zusammen angerufen: Nun denn, ihr gewaltigen Mören, mit Zeus führt's dahin hinaus, wohin die Gerechtigkeit neiget. Totenopfer 306f. Danach könnten Zeus und die Moira als ebenbürtige, koordinierte Mächte erscheinen. Dass aber auch dem nicht so ist, zeigen andere Stellen. Wenn es Sch. 1048ff. heisst: Geschehen wird, was das Schicksal will (ὅτι τοι μόρσιμόν ἐστι) und sofort folgt: „Des Zeus gewaltiger Wille ist nicht zu umgehen, den niemand kennt", so ist daraus klar ersichtlich, dass das Schicksal nichts anderes ist als eben der Ausdruck des unergründlichen Willens des Zeus (Διὸς μεγάλα φρὴν ἀπέρατος Eum. 356, Totenopfer 898f.). Wie der Chor der

Okeaniden im Prometheus aus Jos' Mund deren Geschick vernimmt, da ruft er aus (v. 694): Wehe, wehe der Schicksalsmacht! Jo selbst aber nennt ihr Leid (v. 596) eine νόσος θεόσυτος. Eine ἀνάγκη ist diese Moira für Zeus nur insofern, als eben auch er nicht über sich selbst hinaus kann, also eine in seinem eigenen Wesen begründete, nicht von aussen her ihm gesetzte Schranke. Er muss sich treu bleiben, kann nicht sein eigenes Wollen verleugnen. Das hiesse die sittliche Weltordnung umstossen, deren Wächter doch Zeus ist. Weil er Zeus ist, muss er das und das wollen und muss das und das geschehen nach einem unverrückten Gesetze, mit dem seine Macht im unmittelbarsten Zusammenhange steht. Die Μοῖραι τρίμορφοι, die das Steuer der Notwendigkeit führen, sind nichts als dichterische Personifikationen dieses obersten Gesetzes, der ἀνάγκη. Und keineswegs ist Zeus minder stark als sie. Er steht über den Mören (Totenopfer 306) oder der Moira, die ihm unterthan sind, wie das Ausdrücke wie μοῖρα τεταγμένα ἐκ θεῶν Ag. 1025 oder θεσμὸς μοιρόκραντος ἐκ θεῶν δοθείς Eum. 392 deutlich verraten (vgl. θεόθεν κατὰ Μοῖρ' ἐκράτησε Pers. 103). Zeus hat bei Aeschylus nicht not, den Willen der Moira erst zu erkunden, wie bei Homer, er braucht nicht zur Wage zu greifen wie dort Il. VIII 68, sondern sein ist der Wage Züngeln (σὺν δ' ἐπίπαν ζυγὸν ταλάντου Sch. 790ff.).

Ein persönliches Wesen, nicht ein blindes Fatum lenkt dem Dichter die Welt, und diese persönliche weltlenkende Gottheit heisst bei ihm Zeus, d. h. er leiht ihr den Namen des Gottes, der im hellenischen Volke allmählich das grösste Ansehen unter den Göttern erlangt hatte. Die Worte aber, die er dem Chor des Agamemnon in den Mund legt (v. 160): „Zeus, wer er auch sei, wenn es ihm lieb ist, so genannt zu werden, so rufe ich ihn an", verraten uns, dass ihm jeder Name für die höchste Gottheit nicht ein adäquater Ausdruck für ihr Wesen, sondern nur ein Approximatives ist.

Aus diesem Gefühl heraus verzichtet er auch, wenn er von dem Weltenlenker spricht, oft darauf, ihn überhaupt mit einem Namen zu nennen nnd spricht einfach von „Gott“. An vielen Stellen ist ja mit θεός oder ὁ θεός ein bestimmter, aus dem Zusammenhang zu erkennender Gott gemeint, oder der Dichter will ebenso, wie wenn er θεός τις oder θεῶν τις sagt, es dahin gestellt sein lassen, welcher von den Göttern gerade das und das gethan oder thun soll. Oft aber ist θεός und ὁ θεός die „Gottheit“, die himmlische Macht (οὐρανοῦχος ἀρχά Totenopfer 960). So z. B. Eum. 529: Stets der rechten Mitte verlieh Gott den Sieg.

Totenopfer 340: Dennoch kann Gott auch hier, wenn er will, nach Leiden noch schaffen die Klänge der Lust. Ag. 927: Ein rechter Sinn ist Gottes höchste Gabe. Ag. 951f.: Auf den milden Herrn blickt Gott vom Himmel freundlich auch herab. — Sieben 4: Geht es uns wohl, so ist es Gottes Gnade (vgl. Sieben 625; Pers. 93, 454, 495, 541, 711, 737, 746, 772). Besonders in Wendungen wie μὴ δολώσαντος θεοῦ Ag. 273; wenn Gott das Gegenteil verfügt Ag. 1424; Gott wird es glücklich wenden S. 35, vgl. v. 157 u. a. m.

Dronke meint (gegen Nägelsbach), ein gewichtiges Zeugnis für den Monotheismus des Tragikers in solchen Stellen, deren sich noch viele anführen liessen, sehen zu wollen, sei schon deshalb unzulässig, weil man sonst gar manchen der Prosaiker, die sich ähnlich ausgedrückt, für einen ausgeprägten Monotheisten erklären müsste, während der Arme vielleicht nie über solche göttliche Dinge nachgedacht habe. Was jedoch noch nachdrücklicher gegen die Beweiskraft solcher Redeweisen spreche, sei ein anderer derartiger Gebrauch des Aeschylus. Denn man müsste ihn sonst notwendigerweise als mit sich selbst im Widerspruch befindlich erklären, wenn er auch die Götter als die Verhänger der Geschicke erwähnt, wie wenn die Vollendung der That abhängig gemacht wird von dem Willen der Götter (θεῶν θελόντων, statt des gebräuch-

lichen Διὸς θέλοντος) oder wenn von den durch die Götter verhängten Geschicken die Rede ist (τεταγμένα μοῖρα — ἐκ θεῶν Ag. 986). Aber dass es sich auch hier nur um einen rein äusserlichen Sprachgebrauch ohne alle innere Bedeutung handle, bewiesen auf das bestimmteste Stellen wie der Schluss der Schutzflehenden. Dort empfange die eine Chorhälfte auf ihren bangen Ausruf, sie vermöge nicht zu erforschen, was Zeus ihr verhängen werde, von der anderen den Rat, was immer die Götter sendeten (τὰ θεῶν) mit Ergebung zu tragen, worauf jene wieder in den Wunsch ausbricht, der Herrscher Zeus möge sie vor der Ehe mit den verhassten Männern bewahren (v. 1029 ff.). Und in derselben Weise werde Ag. 169 das als eine Gunst der Götter bezeichnet (δαιμόνων χάρις), was unmittelbar vorher mit grösster Bestimmtheit als Ratschluss und Werk des Zeus erschien. Nun ist's ja wahr, dass sich bei den prosaischen Schriftstellern nicht selten statt der Götter in unbestimmter Weise der Ausdruck τὸ θεῖον und τὸ δαιμόνιον findet, oder dass ihnen der Urheber einer Sache ὁ θεός heisst. Aber warum soll man denn nicht hierin auch bei den Prosaikern einen unbewussten Zug zum Monotheismus erblicken? Und wenn als Lenker des Schicksals und Schirmer des Rechts bald die Götter, bald „Gott" genannt werden, so liegt in solchem Wechsel von Singular und Plural allerdings ein Widerspruch des Dichters mit sich selbst, gerade wie bei anderen auch, bei Archilochus, Simonides, Mimnermus. Aber dieser Widerspruch erklärt sich meines Erachtens auf die natürlichste und einfachste Weise aus dem Gegensatz der polytheistischen Anschauung des Volkes, der sich der Dichter ohne Skrupel akkommodiert, und seiner eigenen, reineren monotheistisch gerichteten Anschauung. Und es ist gar nicht nötig, diesen leichten Wechsel von Einheit und Mehrzahl in der Bezeichnung des Göttlichen mit Leopold Schmidt daraus zu erklären, dass dem Dichter, der als Grieche geboren als Grieche fühlte, der Gedanke eines scharfen Gegensatzes zwi-

schen Einheit und Vielheit bei geistigen Wesen fern gelegen sei und dass in seinem Vorstellungskreise leicht eine Einheit der Wirkung ohne Einheit der Person Raum gefunden habe, weshalb es ihm möglich gewesen sei, eine einheitliche Weltregierung zu glauben, aber trotzdem eine Anzahl von Göttern zu verehren und in der Form seines Ausdrucks abwechselnd die eine oder die andere Seite der Betrachtung hervortreten zu lassen.

Wir sind am Ende mit unserer Darstellung der Idee des Aeschylus vom höchsten göttlichen Wesen. Auf ihre Erhabenheit haben wir nicht not noch einmal hinzuweisen. Aber auch das ist kaum nötig, auszusprechen, dass so erhabene Vorstellungen von der Gottheit, wie ein Aeschylus sie hatte, nicht Gemeingut des Volkes waren. Das Volk ist niemals über den Polytheismus hinausgekommen, wie das Herodot bestätigt. Es lebte in der Welt der Mythen und hatte für die reinere Vorstellung, zu der der suchende Geist eines der Besten und Frömmsten in Griechenland sich durchgerungen, kein Verständnis[1]. Eben deshalb legt sich wohl auch, dürfen wir annehmen, der Dichter eine gewisse vorsichtige Zurückhaltung auf. Er lässt einmal, sagt treffend Bruns in einer Festrede vom 27. Januar 1894, „den Zeus, an den er glaubt, in sein Drama hineinleuchten, aber mit gleicher Behutsamkeit vermeidet er es, zum Theologen zu werden. Mag jene Andeutung verstehen, wer ebenso denkt wie er, seine Orestie (wir dürfen sagen: seine ganze Dichtung) ist keine Predigt, und so verschwindet der wirkliche Zeus sofort wieder hinter dem mythologischen, der seinen Vater in Banden legte. Selten nur und ganz leise sind auf die Grundfarben der alten Fabel die Pinselstriche aufgesetzt, in denen neben dem Dichter der Denker zum Vorschein kommt“. Dem delphischen Apollo gleich οὐ λέγει οὐδὲ κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει; er sagt die ganze

[1] Vgl. Ed. v. Hartmann, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit I S. 142ff.

Wahrheit nicht offen heraus, er hält sie auch nicht zurück, aber er deutet sie an. Es ist nicht möglich, nach Plato, den volkstümlichen Götterglauben ganz abzuschaffen, weil nicht alle der reinen Erkenntnis fähig sind; denn „den Schöpfer und Vater der Welt zu finden ist schwer, wenn man ihn aber auch gefunden, so ist es unmöglich, ihn allen zu verkünden (Tim 28), deshalb muss für die Mehrzahl der Bürger der alte Volksglaube beibehalten, aber doch von unmoralischen Zuthaten gereinigt werden" (Rep. 376 ff.). Nach diesem Weisheitsprinzip hat sich Aeschylus gerichtet.

Aber dies darf doch mit Bestimmtheit angenommen werden, dass Aeschylus wenigstens die besten Geister mit seinen Anschauungen wird erfüllt und doch auch auf breite Schichten des Volks einigermassen bestimmend auch in religiöser Beziehung wird eingewirkt haben. Es gilt hier, was Delff irgendwo in anderem Zusammenhange vom Fortschritt des Gewissens sagt, man könne sagen, er sei nicht ein Fortschritt der Massen, der Individuen, sondern ein Fortschritt der Ideen. „Die Ideen brechen auf in bevorzugten Geistern, die allerdings ihre ganze Tiefe und Weite ermessen, und sie mögen nun von der Masse der Menschen noch so unvollkommen angeeignet werden, sie wurzeln sich im Hintergrunde des Bewusstseins, und sind wohl dem gemeinen Begehren, aber nicht dem gemeinen Verstehen und Erkennen, diesem sind sie für immer unverlierbar."

Der Geist des grossen Tragikers ist der Zeit vorausgeeilt, spätere Erkenntnis philosophischen Denkens genial antecipierend, und man wird dabei erinnert an die Worte Friedrich Rückert's:

> Was hat ein Denker denn ergründet und begründet,
> Das nicht ein Sehermund in Ahnung vorverkündet!
> (Die Weish. des Brahmanen Bch. 14.)

II. Miscellen.

Germanische Elemente im slavischen Mythus und Brauch. Wie das Studium der Wanderung der Wörter von einem Volk zum anderen, so bildet auch die Forschung des Ueberganges der mythischen Gestalten und Ideen von Land zu Land einen sehr interessanten Teil der Wissenschaft. Man sieht darin, wie der Gedanke in seinem lautlichen und mythologischen Ausdruck „flat ubi vult", trotz aller territorialen und nationalen Abgrenzung. Der „Thesaurus" der Sprache, wie der „Pantheon" der Götter wuchsen immerfort durch die internationalen Entlehnungen; es ist die Aufgabe der Forscher fremde Einflüsse zu erkennen und festzustellen, was nicht immer leicht ist.

Die hier folgende alphabetische Zusammenstellung einiger slavischen Entlehnungen aus dem deutschen Volksglauben und Volksbrauch mag als Anregung dienen zur weiteren und tieferen Forschung auf dem Gebiete der deutsch-slavischen Beziehungen, deren mehr als tausendjährige Dauer nicht ohne bedeutende und sichtbare Spuren verflossen sein kann.

Bertha.

Die hochdeutsche Perchta (Bertha), welche in der deutschen Volksüberlieferung mit der Holda identifiziert wird, ist den Czechen und den Slovenen bekannt unter dem Namen: Berchta, Parychta, Pehtra baba (baba = alte Frau), Peruta, Šperechta, Vehtra baba. Mit der Parychta werden Kinder gescheut; wenn am Tage vor Weihnachten ein Kind zu viel, oder vor der üblichen Zeit isst, so pflegt man in Böhmen ihm zu

sagen, „Parychta kommt gleich und wird dir den Bauch aufschneiden“; wenn aber jemand an diesem Tage nicht fasten will, dem sagt man „Peruta wird dich in der Nacht ausweiden“. Die Slovenen betrachten die Vehtra baba als die Königin der „weissen Frauen“; im Winter spinnt sie den Lein, den ihr die Schäferinnen geliefert haben. Mit der Bertha steht bei den Westslaven in nahem Zusammenhang die „Lucia“; von beiden erzählt man gleichlautende Geschichten; beide sind als Feiertage personifiziert (wie die deutschen „zwölf Nächte“, Weihnachten bis zum Dreikönigstag) und sie besuchen die Bauernhäuser, um sich zu überzeugen, ob die Leute diese Feiertage beobachten. (Vgl. MÁCHAL, Nákres Slov. bájesloví S. 190—192; FEIFALIK's Aufsatz in der Zeitschrift für deutsche Mythologie IV, S. 388 bis 389.)

Berggeist.

Die polnischen Bergleute in einigen Gegenden Oberschlesiens nennen Bergajst den Geist der Berge, oder vielmehr der Bergwerke, dem die Polen anderer Gegenden (z. B. bei Olkusz) den Namen Skarbnik (= Schatzmeister, Schatzaufheber) geben. (Vgl. B. KAMIŃSKA, Legiendy historyczne S. 243.)

Drache.

Der deutsche Drache, sonst Smok und anders bei den Slaven genannt, erscheint in Böhmen, Mähren und in dem Slowakenland (Nordungarn) als Drak = mythische Schlange. In einigen Gegenden Polens bedeutet Drach, Zdrach oder Drachel den Papierdrachen als Kinderspiel und er wird auch als Schimpfwort in der Bedeutung „unerträglicher Kerl“ gebraucht. Alle obengenannten slavischen Namen stammen von dem deutschen Drache. (Vgl. MÁCHAL l. c. S. 152—153.)

Dyngus und Śmigus.

Das gegenseitige Begiessen unter jungen Leuten beider Geschlechter am zweiten Ostertage heisst in einigen Gegenden Polens dyngus oder śmigus, śmigurst. Diese Namen sind Lehnworte aus dem Deutschen. Das erstere, in der Form dyng, kommt vom heute ungebräuchlichen deutschen dingnus, ding-

nis, dieses aber von dingen; das letztere bedeutet nicht nur „verhandeln, feilschen, mieten“ (GRIMM), sondern auch „brandschatzen“ (LEXER), so dass „dingnus“ u. dgl. Brandschatzung, Geldzahlung zur Abwehrung von Plünderung heisst (vgl. Archiv für slavische Philologie V, S. 688). Es erhellt daraus, dass ursprünglich in Polen dyngus die Bedeutung hatte: „das Sammeln von Gaben“ (von Mädchen, vielleicht hauptsächlich in Gestalt von bemalten Eiern), die man als Loskauf vom Begiessen betrachtete; diese Bedeutung giebt ganz genau ein anderes Synonym des Wortes dyngus wieder, nämlich wykup, wörtlich „Loskauf“.

Śmigus, wie man es aus den älteren Formen szmigurst u. dgl. und aus den volkstümlichen Wörtern śmigust und szmaguster ersehen kann, kommt vom deutschen schmackostern, schmeckostern, schmagostern, schmagustern = mit der „Schmackosterrute“ am Ostermontag schlagen. (Vgl. FRISCHBIER, Preussisches Wörterbuch s. h. v.)

Das Schlagen mit einer Weidenrute an diesem Tage ist auch allgemeine Sitte in Polen. Es ist daher kein Wunder, dass diese drei Gebräuche, die am zweiten Ostertage geübt werden, nämlich 1. das Begiessen, 2. das Herumgehen wegen der „dingnis“ oder des Loskaufs vom Begiessen und 3. das Schlagen mit der Rute auf dem Wege der Ideenassoziation in eins verschmolzen sind und dass das Wort, welches eine der obigen Operationen bedeutet, auch beide anderen ausdrücken kann. Infolge dieses Ideengangs konnte dyngus und dyng nicht nur den Loskauf, sondern auch das Begiessen ausdrücken, śmigus aber nicht nur das Schlagen, sondern auch das Begiessen und das Sammeln von Gaben bedeuten.

Wie die Namen, so ist auch wahrscheinlich der Gebrauch selbst aus Deutschland nach Polen eingewandert; hier scheint er aber, wie auch in Ostpreussen, nur auf den zweiten Ostertag fixiert worden zu sein. (Vgl. meinen Aufsatz in Am Ur-Quell II S. 7ff., 36ff.; Wisla V S. 278ff., 752ff.)

Fryga.

Polnisch fryga bedeutet Brummkreisel und wird oft in der Redensart „kręci się jak fryga“ von Kindern u. dgl. gebraucht, mit der Bedeutung „dreht sich, tummelt sich wie eine fryga“. Einige polnische Gelehrten dachten dabei an die altgermanische Frigg, jedoch, meiner Ansicht nach, mit Unrecht; denn polnisch fryga, ebenso wie das Verbum frygać = sich tummeln, sich kreiseln, sind echt slavische Wörter, onomatopöischer Natur.

Jastry und Verwandtes.

Kaschubisch jastry (in plurali tantum), niederlausitzisch jatšy oder wjatšy (ebenfalls), oberlausitzisch jutry (ebenfalls) = Ostern kommen unzweifelhaft vom deutschen Ostern, oberlausitzisch mit der Volksetymologie an jutro = Morgen. In noch nicht gänzlich aufgeklärtem Zusammenhang stehen vielleicht damit die Ortsnamen: kaschubisch Jastrzebóg, Name eines Hügels (Kreis Neustadt, Regierungsbezirk Danzig) und Jüterbogk (bei Berlin). Vgl. die Stelle bei Ekkehard: „Jutroboh, qui deus solis orientis est . . . In quolibet colle simulacrum idoli expositum erat, quod Slavi diebus festis venerabantur et etiam saltando colebant“ (Monumenta Jutroboc).

Kráśnięta und Verwandtes.

Polnisch kráśnię (plur. kráśnięta) bedeutet zwerghafter Hausgeist, Kobold; das Wort kommt von krasny = rot, weil die kleinen Wichte im Volksglauben als rote Käppchen tragend gedacht werden. Die kráśnięta werden noch in Polen krásnalki, choboldy, drobne (in kaschubischer Mundart dremne) genannt. Krásnalki ist synonym mit kráśnięta; chobold kommt vom deutschen Kobold (vgl. Töppen, Aberglauben aus Masuren, 1867, S. 18—21); drobny bedeutet winzig, klein. Weitere Synonyme der kráśnięta lauten noch krasnoludek, wörtlich = Rotvölkchen und polnisch karzelki = Zwerglein. Der letztere Name kommt vom deutschen Kerl (wie auch polnisch Karol, čechisch Karel, russisch Karlŭ vom deutschen Karl) und lautet čechisch karlík, russisch karlikŭ. Der

deutsche Kobold lebt bei den Slaven nicht nur im polnischen chobold, sondern ist noch in Oberlausitz als kobud, kubold, koltk u. s. w. und in Polen unter dem Namen koltek bekannt. (Vgl. MÁCHAL a. a. O. S. 103.)

Es ist wahrscheinlich, dass nicht der Volksglauben an die mythischen Zwerge (da derselbe allgemein arisch ist), sondern nur einige bestimmte Erzählungen und einige spezielle Züge und Einzelheiten dieser Ueberlieferungen vom Westen, d. h. aus Deutschland, zu den Westslaven eingewandert sind. Das wird erstens bewiesen durch die nur teilweise Verbreitung der Märchen von den Wichtelmännchen und den Untererdschken, nämlich nur in dem westlichen Gebiete der polnisch sprechenden Bevölkerung, in der Lausitz und in Böhmen und zweitens durch den Umstand, dass die Namen der Zwerge nicht slavisch lauten. Man vergleiche unten unter Skrzat, wo ebenfalls die Namen und die mit den kráśnięta verwandten mythischen Wesen aus Deutschland entlehnt sind. Kein Wunder daher, dass Johann Pasek, ein polnischer Offizier, der Mitte des 17. Jahrhunderts seine Mémoiren schrieb, u. a. als etwas seinem Volke ganz Neues und Unbekanntes das Erscheinen der unterirdischen Zwerge seinem krank in Dänemark liegenden Landsmann berichtet. (Vgl. S. ROSZNECKI, Polakkerne i Danmark 1659, Kopenhagen 1896.)

Mara.

Alle slavischen Sprachen haben mara in der Bedeutung von Alp, Nachtgespenst; im Polnischen giebt es ausserdem Mora und Zmora in derselben Bedeutung. Slavische und deutsche Sprachforscher sind ungewiss, ob das Wort zu den slavischen oder zu den germanischen Sprachen gehört (vgl. MIKLOSICH, Etymolog. Wörterbuch und KLUGE, Etymolog. Wörterbuch sub verbis); ich begnüge mich daher nur mit der Angabe dieses interessanten Wortes, dessen Aufklärung weiterer Forschung zufällt.

Marcholt.

Marcholt hat in polnischer Sprache folgende Bedeutungen: 1. corvus glandularius, deutsch Markolf, 2. grober, schmutziger Spötter, wie Markolf im Deutschen und 3. tritt der Name auf

in dem im Jahre 1521 zu Krakau polnisch gedruckten Volksbüchlein als Interlokutor Salomon's (vgl. das deutsche Volksbuch Salman und Morolf). Es ist klar, dass in allen obigen Bedeutungen das polnische Wort aus dem Deutschen entlehnt ist. Das Büchlein mit den Gesprächen Salomon's und Morolf's wurde seinerzeit auch in andere slavische Sprachen übersetzt. (Vgl. WESELOWSKY, Slav. Skazanija o Salomonê S. 245—303.)

Muromec.

Ilija Muromec, der Held unzähliger grossrussischer Märchen, trägt im zweiten Teil seines Namens, meiner Ansicht nach, eine Spur nordischen Einflusses. Ilija bedeutet Elias, Muromec ist wörtlich so viel als ein Muromer, d. h. ein Einwohner der russischen Stadt Murom (Gouvernement Wladimir), deren Etymon finnisch zu sein scheint. Muromec aber ist allem Anschein nach eine Volksetymologie und lautete ursprünglich Murmanec; dies aber kann bedeuten „ein Normann", weil die westliche Küste Russlands am Eismeer, vom Vorgebirge Swjatoj Nos bis zur norwegischen Grenze Murmanskij (d. h. Norman(d)skij) beregŭ heisst. Es wäre kein Wunder, wenn das Volk den Hauptbelden seiner Märchen nach dem Namen der Normannen nannte, in Erinnerung an die kecken Vikinger, die den russischen Staat gegründet haben. Später aber mag der Name unverständlich geworden sein, und man lehnte ihn an den Namen einer ähnlich lautenden und gut bekannten Stadt Murom an. Der Name Muromec drang in östliche Teile Polens und erscheint, mit einer neuen Volksetymologie, in etlichen Märchen als Morowiec.

Nyks.

In dieser Form ist der deutsche Nix in der Lausitz zu Hause. Was man dort von diesem Wassergeist erzählt, ist ganz der deutschen Ueberlieferungen von Nix ähnlich. Andere lausitzische Namen des Nyks sind: Nykus, Nykso, Wódnykus (woda = Wasser) u. s. w. (Vgl. VON SCHULENBURG, Wendische Volkssagen S. 115—128; desselben Wendisches Volkstum S. 53—60; A. ČERNÝ, Mythiske Bytośce S. 264—330; MÁCHAL a. a. O. S. 147 ff.)

Permonik.

In den slowakischen Sagen waltet Kovlad, der Berggeist, über die ihm unterthanen Permoniky, deren Name eine Korruption des deutschen Bergmännchen ist. (Vgl. MÁCHAL a. a. O. S. 133.)

Rybecál und Rzepiór.

Der erste Name ist čechisch und hat noch die Formen Rybrcoul, Rybencál, Librcoun u. dgl. Die polnisch sprechenden Oberschlesier kennen dieselbe mythische Gestalt unter dem Namen Rzepiór; in dieser Benennung ist eine Kontamination vom Rübezahl mit dem polnischen upiór = Vampyr zu bemerken. Alle obigen Namen, nebst den mit ihnen verknüpften Sagen, kommen von dem deutschen Rübezahl (vgl. GRIMM, Deutsche Mythologie S. 449, der annimmt, dass Rübezahl slavischen Ursprungs ist. Da sich aber dieser Name schwerlich aus den slavischen Sprachen erklären lässt und die von Rübezahl bei den Slaven laufenden Sagen einen mehr germanischen Charakter tragen, so scheint mir die Deutung dieses Namens in KLUGE's Wörterbuch treffender, als Kontraktion des mittelhochdeutschen Rüebezagel = Rübenschwanz).

Skřítek und Skrzát.

Der erste Name bedeutet čechisch einen Hausgeist und lautet polnisch Skrzát, slowakisch Škrata oder Škriatek, slovenisch (in Steiermark) Škrat, chorwatisch (kroatisch) Škrapec; der serbische Kratelj ist vielleicht identisch mit den obigen mythischen Gestalten. GRIMM (Mythologie S. 448) weiss keine genügende Wurzel für den deutschen Schrettele zu finden und weist nur auf die Uebereinstimmung mit slavischen Benennungen hin. Heute aber scheint es als unzweifelhaft, dass der althochdeutsche Scraz mit seiner ganzen Sippschaft in den germanischen Sprachen die Quelle des slavischen Wortes ist. (Vgl. H. PAUL, Grundriss der german. Philologie I S. 1016—1017; MÁCHAL a. a. O. S. 64, 104—106, 181; ZÍBRT, Skřítek, Prag 1891; MATZENAUER, Cizí slova S. 81.)

Smok.

Das Wort smok kennt nur die alt- und neubulgarische, čechische und polnische Sprache; im Russischen und Weissrussischen scheint es aus dem Polnischen entlehnt zu sein. Polabisch lautete es snok, und als Kommentar zu diesem Worte lesen wir in SCHLEICHER's Laut- und Formenlehre der polabischen Sprache S. 203: „Snok = Schlange; das Wort ist das niederdeutsche snăke, englisch snake; die einheimische Benennung der Schlange ist god" (= polnisch gád). Smok in den oben genannten slavischen Sprachen bedeutet die mythische, fabelhafte Schlange, den Drachen, und hat viele andere, einheimische Namen, wie Latawiec, Robak, Plon, Žmij(a) u. dgl.

Sowizdrzal.

Der deutsche Eulenspiegel ist samt dem ihn beschreibenden Büchlein in die polnische Sprache übergegangen unter dem Namen Sowizdrzal, mit einer wörtlichen und leider unglücklichen Anlehnung an die polnischen Worte sowa = Eule und z(d)rzeć = sehen, gucken (wovon z(w)ierciadlo = Spiegel). Die Oberlausitzer kennen den Eulenspiegel unter dem Namen Hajnspigel. (Vgl. VON SCHULENBURG, Wend. Volkstum S. 12.)

Tat(e)rman.

Der deutsche Tatermann findet sich in altböhmischen Glossen in der Form tatrman, taterman, mit der Bedeutung Puppe, Götze. (Vgl. GRIMM, Deutsche Mythologie S. 470—471.)

Wasyrman.

Der deutsche Wassermann ist leicht zu erkennen in dem von den Teschenschen Polen als Popanz für die Kinder angerufenen Wasyrmán. Derselbe erscheint in Böhmen und Mähren als Hastrman, Bestrman, Hasrman und ist vielleicht mit dem Tatrman identisch. (Vgl. MÁCHAL a. a. O. S. 145.)

Žur.

Žur bedeutet polnisch eine saure Hafersuppe, die während der vierzigtägigen Osterfasten fast täglich von dem polnischen Landvolk gegessen wird. Der Žur erscheint auch personifiziert, zugleich mit dem Aschermittwoch, in einem kujavischen Volkslied, das Fastnacht gegen Mitternacht gesungen wird:

„Wer tummelt sich da am Herd?
Es ist Aschermittwoch, der dem Žur Platz macht.
Der Aschermittwoch kommt,
Die Hausmutter kocht den Žur;
Der Hausvater aber sitzt im Loch:
Sei gegrüsst, Herr Žur!"

Das Wort ist auch den Slovenen, Čechen und Lausitzern bekannt und durch die polnische Vermittlung nach Russland und nach der Ukraine gedrungen, hat jedoch dort nur die reelle Bedeutung.

Zum Schluss erlaube ich mir zu bemerken, dass durch die Vermittlung des deutschen Lieder- und Märchenschatzes fast jede gemeineuropäische Volksdichtung sich in der slavischen Folklore wiederfindet, zuweilen sogar mit den mehr oder weniger entstellten deutschen Namen. Ich führe bloss ein Paar Beispiele aus Polen an; diese Zahl könnte ohne grosse Mühe vermehrt werden.

Es giebt ein in Polen sehr beliebtes Lied von Jaś und Kasia (Hans und Kätchen), dessen mehr als hundert Varianten in der Warschauer ethnographischen Zeitschrift „Wisla" (Bd. III und IV) gesammelt wurden. Der Inhalt des Liedes ist mit der von CHILD (The english and scottish popular Ballads) behandelten Ballade (I S. 22—62) „Lady Isabel and the Elf-Knight" identisch. In einer Variante des polnischen Liedes, aus der Gegend von Czersk, lautet der Anfang des Liedes:

„Es war ein (gewisser) Ligar,
Ligar Ligarowic" u. s. w.

Dieser Ligar, sonst Jaś oder Jasio genannt, ist ohne Zweifel identisch mit dem deutschen Hilsinger aus einem Volkslied vom unteren Rhein, mit Ulinger aus dem 1555 in Nürnberg gedruckten Volkslied, mit Adelger (Augsburg 1560) und mit Ollegehr (MEINERT's schlesisch-österreichische Lieder). In Ligarowic (ein Patronymikon) ist in Polen auch ein Familienname dem Verführer zugedichtet.

Als Beispiel der östlichen Verbreitung westeuropäischer Sagen kann die Geschichte des „Waltharius manu fortis" dienen. Dieselbe ist seit Jahrhunderten in Polen (namentlich an das Schloss Tyniec angeknüpft) eingewandert, und aus der Volksüberlieferung, wo sie mit einem anderen Märchen verbunden wurde, drang sie in die Chronik des Posener Bischofs Bogufal (starb 9. Februar 1253). Waltharius erscheint daselbst als Walterus, Walcerus, Walczerz u. s. w., je nach der Orthographie der Codices, jedenfalls mit dem Epitheton „robustus", polnisch vdaly (= udaly). (Vgl. H. PAUL, Grundriss der germ. Philologie II 1 S. 181 ff.; Ateneum (polnisch) XXIV S. 214—234; RISCHKA, Verhältnis der poln. Sage von Walgierz Wdaly zu den deutschen Sagen von „Walther von Aquitanien", Brody 1880; ANTONIEWICZ, Die deutsche Waltersage, in der Zeitschrift für deutsches Altertum, 1888.)

Jan Karlowicz.

III. Litteratur.

Dr. **Edv. Lehmann**, Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro. Første del. København, det Schubotheske Forlag (J. L. Lybecker og E. A. Hirschsprung), 1899. XI u. 175 S. 8°.

Mit der persischen Religion hat man sich von jeher viel beschäftigt, ein Zeichen, dass sie nicht bloss wie so viel andere aus dem Altertum bekannte oder in neuerer Zeit aufgefundene Götterlehren oder Ansammlungen von mehr oder weniger vernünftigem Folklore und Aberglauben als Versuch, das Geheimnis der Weltordnung zu enträtseln, ein vorübergehendes Interesse zu erwecken vermag, sondern dass sie immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt hat, weil sie den Gottesbegriff erheblich vergeistigt, den Dualismus zwischen Licht und Dunkel, Geist und Körper, Frömmigkeit und Gottlosigkeit, wie er in den meisten heidnischen Religionen sich findet, zur Grundlage einer Theologie gemacht und durch Aufstellung eines sittlichen Ideals, nämlich der Pflicht des Menschen und der ganzen Schöpfung an dem Kampf gegen das Böse sich zu beteiligen, das Leben mit höherem Inhalt erfüllt und damit einen unschätzbaren Beitrag zum Fortschritt der Menschheit überhaupt geliefert hat. Um dies sofort zu erkennen, darf man nur andere Religionen des Altertums neben der persischen betrachten, z. B. die ihrer Vorgänger, der Assyrer, deren höchster Gott nach der Meinung ihrer kriegerischen Könige Wohlgefallen daran fand, wenn man möglichst viel Kriegselend über seine Feinde brachte und die Kriegsgefangenen, deren rohe Behandlung durch keine ritterliche Sitte oder Kriegsrecht gemildert ward, ihm zu Ehren pfählte, schund, blendete und tot prügelte; oder sich erinnern, dass im Dienste der Astarte die heilige Unzucht der Hierodulen

oder Kādēsch (plur. hebr. Kedēschīm, d. i. heilige, geweihte) über ganz Vorderasien verbreitet war.

Die Vorstellung der Meder und Perser von der Erhabenheit ihres Gottes war so rein, dass sie ihn weder abbilden noch ihm Tempel bauen mochten; auch die Sprache vermochte nur in Gleichnissen der Bestimmung seines Wesens näher zu treten, welches einem Lichtstrahl ähnlich ist, der selbst wieder in dem das Sonnenlicht weit überstrahlenden anfanglosen Licht aufblitzt, und von dem das heilige Feuer auf Erden ein schwacher durch den vom Teufel geschaffenen Rauch beeinträchtigter Abglanz ist. Erst als auf den Marmorpalästen der Achämeniden jonische Künstler den Versuch machen mussten, dem unkörperlichen Wesen eine Gestalt zu geben, nahmen sie sich die geflügelte Lichtkugel der ägyptisch-assyrischen Kunst zum Vorbild oder liessen den in einem Ring, dem Bild der Unendlichkeit, sichtbaren dem Könige selbst gleichenden Geist mit Flügeln, den Symbolen der Allgegenwart, über dem Herrscher schweben, der seine Thaten nach dem Willen Gottes (waschnā Ahuramazdāha) ausführte. Mit dem Eindringen abendländischer Anschauungen nach Alexander dem Grossen und unter den philhellenischen Parthern schwand die Scheu vor dem Verfertigen von Bildnissen göttlicher Wesen, und wir besitzen eine Reihe von Münzen mit solchen aus dem Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.[1], und vollends unter den Sāsāniden erscheint Gott auf Felsbildwerken nach römischem Vorbild in menschlicher Gestalt und selbst beritten.

Obwohl nun die Altperser als Bilderfeinde in der Religion der von ihnen beherrschten Jonier einen starken Gegensatz zu ihren eigenen religiösen Anschauungen erkennen mussten, so ist es ihnen doch nicht eingefallen, ihre eigene Religion ihnen aufzudrängen, vielleicht schon deshalb nicht, weil sie in ihrem Besitz einen Vorzug des „persischen Mannes“[2] sahen; im Gegenteil finden wir den in griechischen Werkstätten geschlagenen Münzen der Satrapen zur Zeit Artaxerxes' II. bald das Symbol des Ahuramazdā, bald den semitischen Baal, bald die griechische Pallas Athene aufgeprägt; die Griechen selbst haben von den alten Persern niemals geringschätzig gesprochen, und die Perser

---

[1] Grundriss der Iranischen Philologie II S. 507.

[2] Pārsahjā martijahjā.

bewunderten die Griechen und machten sich ihre Fortschritte in Kunst und Wissenschaft zu nutze. Die Toleranz war jedoch nicht aus Gleichgiltigkeit in religiösen Dingen entsprungen, sondern ein Ausfluss der Bildung und Klugheit, denn als später von seiten der Christen, welche im persischen Reiche weitgehende Duldung erfuhren, Versuche gemacht wurden, den religiösen Frieden zu stören, wurden sehr energische Massregeln zum Schutz der eigenen Religion ergriffen, aber es giebt zwar nur wenig, aber dafür sicher verbürgte Aussprüche von persischen Königen, welche die ihnen von fanatischen Magiern zugemutete Verfolgung der Christen ablehnten, ja wir besitzen die Aussage des Eḷischē (Elisaeus), eines armenischen, den Persern feindlichen Bischofs und Geschichtschreibers der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts, welche ausdrücklich als Anschauung der Perser bezeichnet, dass die Gottheit nicht gern sähe, wenn ein Mensch gewaltsam zu einer Religion bekehrt würde. Eine Reihe von Zeugnissen religiöser Duldsamkeit seit Kyros' Erlaubnis zur Wiederaufrichtung des Tempels in Jerusalem bis zur Begründung christlicher Bistümer unter den späteren Sāsāniden zieht sich wie ein Lichtstreif durch die persische Gȩschichte. Wer eine vorurteilslose Ansicht von den Persern und ihrem Auftreten in der Geschichte sich bilden will, möge lesen, was LEHMANN S. 51—63 zu ihrem Lob vorbringt.

Die Fülle von Nachrichten, welche die Griechen des Altertums über die Perser hinterlassen haben, wurde schon im 16. Jahrhundert gesammelt, und im 17. Jahrhundert schloss sich an sie das, was der damaligen orientalistischen Wissenschaft über die mittleren und späteren Zeiten der persischen Geschichte an Nachrichten aus dem Morgenlande selbst zugänglich war, so dass man namentlich auch über die Religion gute Belehrung sich verschaffen konnte. Noch im 19. Jahrhundert sind diese Sammlungen neu gesichtet und kritisch behandelt worden [1], zugleich aber brachte dieses jetzt verflossene Jahrhundert das Verständnis der Original-Religionsurkunde, des A w e s t ā, von welchem bereits zu Ende des 18. Jahrhunderts Handschriften nach Europa gekommen waren. So wiederholte sich auch hier

[1] Zuletzt in dem Werke von A. V. WILLIAMS JACKSON, Zoroaster the prophet of ancient Iran, New York 1899; vgl. LEHMANN's Kurze Uebersicht S. 42—47.

der oft auf dem Gebiete geschichtlicher Forschung beobachtete Vorgang, dass man sich lange auf Darstellungen zweiter Hand angewiesen sah, ehe es glückte, zu den Quellen aufzusteigen. Nun kam es freilich darauf an, diese Quelle für eine unmittelbare Kenntnis der iranischen Religion zu verstehen. Anquetil du Perron hatte durch seine begeisterte Energie die zoroastrischen Priester in Bombay und Surat dahin gebracht, dass sie ihm nach langem Widerstreben ihre Religionsbücher anvertrauten und ihm eine persische Uebersetzung diktierten, welche durch die Vermittlung einer französischen nebst allem, was Anquetil sonst noch mitgebracht hatte, auch nach Deutschland verpflanzt ward. Wie verwischt aber das Bild war, welches man sich nach Anquetil's „Zendawesta“ [1] von der alten Religion machen konnte, vermag man aus der Thatsache abzuleiten, dass die Priester meist nur eine ungefähre Vorstellung vom Inhalt besonders der für den tieferen Gehalt der iranischen Religion wichtigsten Teile ihrer heiligen Schrift besassen, dass ihnen schon längst jedes grammatische Verständnis der alten Sprache abhanden gekommen war, ja dass selbst die gelehrten Priester der Sāsānidenzeit ihre Zuflucht zu Worterklärungen nehmen mussten, deren Unrichtigkeit in die Augen springt; und doch muss man andererseits eine genaue Kenntnis der alten medischen Sprache voraussetzen, weil diese Gelehrten die heiligen Texte nicht nur in zuverlässiger grammatischer Verfassung überliefert, sondern

[1] Dieser Ausdruck ist unrichtig; die heilige Schrift heisst Awestā, d. i. nicht „Grundtext“ (nach Andreas), eine Uebersetzung, welche sich auf die Ableitung von awastā, „aufstellen“ stützt, auch nicht „Wissen“, von ā-wid „wissen“ (nach West), denn das e steht nicht für i (s. Lehmann S. 19, 2 und S. IV N. 9), sondern „das metrisch verfasste“; die Pahlawiform afstāk (gebildet wie rōstāk, neupers. rōstā) zeigt, dass das w von Awestā nicht der Halbvokal w, sondern der Spirant v ist, welche beide nur Ein Zeichen im Neupersischen haben; die Transskription der Pahlawiform in Pārsībuchstaben hat aber richtig nicht w (doppeltes u), sondern das aus f oder b entstandene v (die syrische Namensform wird mit bh geschrieben, nicht mit w). Die „Wurzel“ afs, von welcher bereits das „Handbuch der Zendsprache“ den Ausdruck ableitet, erscheint auch in afsman, oder im atropatenischen Dialekt der Gāthās afschman (Strophe, Vers, s. Geldner, Grundriss d. Iran. Phil. II S. 25). Das Wort „Zend“, d. i. Kenntnis, γνῶσις, umfasst das, was zum Verständnis des in metrischer feierlicher Sprache abgefassten heiligen Buches diesem angeschlossen ist, Uebersetzung in das mittelalterliche Persisch oder Pahlawi (Parthisch) nebst Auslegung und Glossen, Pāzend.

auch aus einer unvollkommenen Konsonantenschrift noch im 6. Jahrhundert, als die alte Sprache längst ausgestorben war, in ein neu gebildetes Alphabet so genau umgeschrieben haben, dass die neueste Sprachforschung die grössten Feinheiten der Lautlehre ausgedrückt findet, weil sie ausserdem noch Texte in der alten Sprache neu zu komponieren verstanden, wobei sie freilich in späteren Zeiten aller Grammatik Hohn sprachen.

Der Inhalt des Awestā, d. h. seiner französischen Uebersetzung, wirkte auf viele höchst abstossend, welche hier Aussprüche tiefgründiger Weisheit aus dem Mund eines Propheten der Vorzeit zu hören hofften, den die Hellenen selbst zu den grossen Gesetzgebern des Menschengeschlechts rechneten, und dafür endlose Litaneien des Jasna (der Liturgie) zu hören bekamen, oder sich in den peinlichsten Vorschriften über Reinigungsceremonien zurecht finden sollten. Wenn man indessen bedenkt, dass die medischen Hirten auf den dortigen Hochflächen die Verantwortung für die Sicherheit des in Herden bestehenden Reichtums trugen, so wird man weniger thöricht finden, wenn selbst das religiöse Gesetz Anleitung zur Aufzucht tüchtiger Herdenhunde giebt, die mit ihrem Herrn den Kampf mit dem Dieb und Wolf aufnehmen müssen; oder wenn die Wichtigkeit des Ackerbaus einem Volke, das soeben mit den grossen Kulturstaaten des höheren Altertums in Wettbewerb tritt, unter dem Gesichtspunkt dargestellt wird, dass die Bestellung der Feldfrucht die Teufel vertreibt, die ihren Sitz an unbebauten und wasserlosen Einöden haben.

So gab es Gelehrte, die überhaupt die Echtheit des Awestā oder wenigstens dessen, was ihnen von ANQUETIL dargeboten war, in Frage stellten, wogegen Sprachforscher den Erweis der Echtheit daraus entnahmen, dass sie in der freilich nicht richtig ausgesprochenen Awestāsprache Ausdrücke fanden, die mit indischen und europäischen Wörtern urverwandt erschienen; ja noch ehe die grammatische Fundierung der Awestāsprache durch BURNOUF das methodische Erforschen des heiligen Buches anbahnte, hatte sie bei der Auffindung des Schlüssels zur altpersischen Keilschrift Hülfe geleistet. Dass die Sprache des Awestā nicht diese in den Inschriften überlieferte Sprache der alten Perser ist, sondern der Meder (S. 73), ist ein sicheres Zeichen dafür, dass die ältesten Teile des Awestā vor-achämenisch sind, denn wenn sie erst nach Alexander oder gar, wie in neuerer Zeit (freilich ohne den

geringsten Beifall der Kenner) behauptet worden ist, noch später (im 1. Jahrhundert n. Chr.) gemacht worden wären, so würden sie in der persischen Reichssprache verfasst worden sein, denn die veraltete medische hätte man, ohne Anhalt an alten Schriftdenkmalen zu haben, nicht mehr künstlich zu handhaben vermocht (LEHMANN S. 17, 18, 26, 27). Endlich kam der Commentaire sur le Yaçna des genannten Gelehrten (Paris 1835) mit einer umständlichen Bestimmung der Lautwerte der Awestābuchstaben und mit Versuchen, mit Hülfe einer Sanskritparaphrase der alten damals gleichfalls unverständlichen Sāsānidenübersetzung, ziemlich nichtssagende Stellen des Jasna zu erläutern. Dieses Werk, selbst durch Grösse und Umfang einem Grundquaderstein vergleichbar, zeichnet sich durch die grösste Zurückhaltung und Trockenheit aus, aber aus jeder Zeile erglänzt das Licht des Genius, welches bestimmt war, nicht nur für uns in Europa, sondern für die zoroastrischen Nachkommen der Perser selbst eine der ehrwürdigsten Urkunden des Menschengeschlechts aufzuhellen. Zugleich schrieb das Werk genau die Methode der Forschung vor: zunächst war zu ermitteln, welches der Sinn einer Stelle oder eines Wortes nach der Ueberlieferung der Priester sei, die namentlich da zuverlässig sein musste, wo die Texte noch heute mit den heiligen Gebräuchen verwachsen sind oder wo sie Vorschriften für das bürgerliche Leben enthalten, wie der Wendīdād, der neben seinem gesetzgeberischen Urtext zahlreiche Erläuterungen und kasuistische Belehrungen in der Pahlawisprache enthält, deren Gebrauch in priesterlichen Kreisen nicht aufgehört hatte; wogegen das Verständnis der ältesten metrischen Stücke, die in einem schwierigen Stil verfasst auf Ereignisse anspielen, deren Kenntnis späteren Geschlechtern verwischt oder verfälscht war, schon früh sich verdunkelt hatte. Schon längst sind wir im stande, festzustellen, wo die Weisheit der Priester aufhört und willkürliche Interpretation das echte Verständnis verschüttet hat. Inzwischen hemmten mancherlei Vorurteile einen gedeihlichen Fortschritt. Die Beobachtung, dass die awestische Sprache der altindischen sehr nahe steht, verleitete zu voreiligen Bestimmungen der Wortbedeutungen, und doch konnte jeden die schon von BURNOUF hervorgehobene Thatsache vorsichtig machen, dass dasselbe Wort daiwa im Indischen „Gott", im Iranischen „Teufel" bedeutet. Manche, die sich in der Awestāerklärung versuchten, verstanden nicht

einmal Persisch, die Enkel- oder Grossnichtensprache des Awestischen, und so fand man z. B. ein awestisches Wort kaina (kaenā), das man mit indisch kaina (kēna), d. i. „durch was? wodurch?“ zusammenstellte. Man wusste nicht, dass diese Bildung des Instrumentals des Fragwortes ka auf das Indische beschränkt ist und weder im Iranischen noch in sonst einer verwandten Sprache vorkommt; zugleich verstand man so wenig Persisch, dass man nicht einmal das persische Lexikon aufschlagen konnte, wo man alsbald gefunden haben würde, dass das ganz häufige Wort kīn „Rache“ bedeutet (griech. ποινή). Dergleichen Irrtümer kommen jetzt nicht mehr vor, aber es war betrübend, dass die vernünftige Methode mit falschem Eifer angefeindet ward, bis sie endlich das Feld behalten hat. Vorurteile anderer Art haben lange verhindert, die richtige Ansicht über das Heimatland des Zarathustra und damit in Verbindung die richtige Benennung der awestischen Sprache zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Es gab eine Zeit, wo man die sog. Indogermanen vom Pamirplateau herabsteigen und nach Europa auswandern, und nur die indo-iranische Gruppe in Asien zurückbleiben liess. Diese Theorie, die längst von der Anthropologie und Prähistorie als unhaltbar erwiesen ist, weil die Entwicklung der vorweltlichen Kultur der Arier allein in Europa verlaufen ist, liegt auch dem Irrtum zu Grunde, dass Zarathustra und seine Religion nach Baktrien, dem angeblichen Ursitz der iranischen Stämme, gehören. Man beruft sich dabei auf den Scheingrund, dass im Awestā nur wenig westiranische Orte, dagegen viele in Afghanistān genannt werden. Dass dies darin seinen Grund hat, dass die in Betracht kommenden Teile des Awestā in parthischer Zeit verfasst worden sind, als dort das Schwergewicht des Reiches lag und Westiran in den Händen der Griechen war, ist an anderer Stelle[1] ausführlich gezeigt worden. Eine Religion wie die zarathustrische kann nur entstehen, wo ein Austausch der Völker stattfindet, wie es der Fall gewesen ist, als die Meder in die mesopotamische Ebene herabstiegen, das Erbe der Assyrer antraten und Verbündete der Chaldäer wurden, deren Land der Sitz der ältesten Gesittung gewesen ist, wo namentlich auch ein ausgearbeitetes Weltbild eine befruchtende Anregung des religiösen Denkens geben musste. Diese

---

[1] Preussische Jahrbücher LXXXVIII, 1897, S. 61 ff.

der Vernunft und der Erfahrung in der Religionsgeschichte gemässe Ansicht wird zum Glück auch bestätigt durch die überwältigende Mehrzahl der Zeugnisse des Morgenlandes und der Griechen, in denen der Prophet und sein Stamm die Magier, in Medien ihre Heimat haben, wo auch noch in der Sāsānidenzeit das angesehenste Heiligtum liegt. Die Geschichte der Meder beginnt mit ihrem Anstürmen gegen das assyrische Reich und der Erbauung von Agbatana, und das Weltreich der Perser, ihrer Erben, wird von Persepolis, Susa und Babel regiert; aus Baktrien kamen gute Reiter und Bogenschützen, aber keine Propheten, ja Baktra, wohin man die Stiftung der Religion verlegt, ist zwar Satrapensitz gewesen, aber erst durch Alexander und die griechischen Könige von Baktrien, später als Hauptstadt der Hephthaliten berühmt geworden, und aus deren Händen in die der erst von Chusrau I. besiegten Türken übergegangen, also seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. in der Gewalt nicht-zarathustrischer Herrscher gewesen.

Das neue Werk des Herrn Dr. Edvard Lehmann, dem wir bereits mehrere Arbeiten über die persische Religion verdanken [1], hat glücklicherweise hier überall das richtige vorgetragen, wie auch Jackson in seiner soeben gedruckten Arbeit über die persische Religion (Iranischer Grundriss II S. 625) den Zarathustra nach Atropatene versetzt. Lehmann giebt zunächst eine Geschichte der Awestāforschung und schildert dann den Inhalt des Buches, dessen auf uns gekommene Bestandteile er drei Zeiträumen zugewiesen hat. Der älteste umfasst die Verkündigung der neuen Lehre durch die Gāthās, eine Sammlung von fünf auf 17 Kapitel oder Lieder verteilten metrischen predigtartigen Verkündigungen meist eschatologischen Inhalts. Die Sprache dieser zum Teil von Zarathustra verfassten Stücke dürfte als die von Atropatene zu bezeichnen sein, weil der Prophet aus diesem zur Zeit Alexander's nach dem dort gebietenden Fürsten Atropates (dies ist ein häufiger medischer Priestername, und sein Träger ist wahrscheinlich einer der Fürsten, welche später mehrfach mit dem Titel Mas-i mughān [der Grosse der Magier] auftreten) benannten Lande stammte,

[1] Godsdienst en beschawing in het Avesta (Theol. Tijdskrift), Leiden 1896. Om forholdet mellem religion og kultur i Avesta, Köbenh. 1896; die Inder; die Perser (Abriss ihrer Religionen) in Chantepie de la Saussaye's Religionsgeschichte II, 1897.

während das übrige Awestā in der grossmedischen Sprache, wie sie in Agbatana und Ragha gesprochen ward, verfasst ist. Obwohl die Altperser sich nicht zur strengen Observanz oder Orthodoxie der Magier bekannten (z. B. die Toten bestatteten und nicht wie die Magier im Freien auf Dachmas oder Totentürmen den Tieren aussetzten), waren sie doch Zarathustrier, da sie die Gottheit mit dem neuen zarathustrischen Namen Ahuramazdā, d. i. „der Herr der Weise“ benannten und zahlreiche Ausdrücke in ihrer Sprache gebrauchten, die von der zarathustrischen Religion ausgeprägt sind, wie z. B. das Wort med. ascha, altpers. arta, ind. ṛtá, welches ursprünglich „rein“ bedeutet, aber dann eine Bezeichnung dessen ward, was in der zarathustrischen Weltordnung als wahr, fromm und gerecht zur Streitmacht des guten Gottes gehört, und namentlich auch in der Einrichtung des persischen Reiches sichtbaren Ausdruck findet, dessen König der Arta-chschathra, „der die gerechte zarathustrische Herrschaft ausübende“ auf den Wänden des Palastes von Persepolis als Ueberwinder des Ahriman, des Chaos und des Bösen, dargestellt ist. Der zweite oder „klassische“ Zeitraum umfasst die während der achämenischen Zeit hinzugekommenen Teile, ältere liturgische Werke zur Begleitung der heiligen Handlungen, auch das Gesetzbuch, welches indessen auch jüngere Stücke und Interpolationen nach Bedürfnis der Gesetzgebung enthält, namentlich scheinen die metrischen Stellen, welche öfter den prosaischen Tenor unterbrechen, aus der Zeit vor Alexander zu stammen. Die grösste Menge des jetzt noch vorhandenen gehört der dritten Periode der Renaissance an, die zur Zeit der letzten Partherkönige beginnt und seit der Thronbesteigung der Sāsāniden, die selbst von Magiern in Persepolis abstammten und den strengen Magismus im ganzen Reich einführten, die Priester mit dem Sammeln und mit der Diaskeuase der heiligen Schriften beschäftigte (Lehmann S. 28—30).

An das Awestā schliessen sich zahlreiche Schriften in der mittelalterlichen persischen Sprache, dem Pahlawi, an, von denen einige aus der Sāsānidenzeit stammen, die wichtigsten aber merkwürdigerweise von gelehrten zoroastrischen Priestern erst im 9. Jahrhundert und in noch späteren Zeiten verfasst worden sind. Lehmann giebt nach den ausführlichen Besprechungen dieser schwer zugänglichen Schriften durch West (im Iranischen Grundriss) auch von ihnen eine kürzere Charakteristik. Welt-

liche Schriften sind viel zu Grunde gegangen; wir kennen eine Anzahl Titel aus dem arabischen Fihrist, einem Handbuch der Litteratur, und besitzen ein Stück der Sāsānidengeschichte in dem Kārnāmak oder „Thatenbuch“ Ardaschīr's I., und der Heldensage in dem Buch von Zarīr[1], nach denen wir das ehemalige Vorhandensein eines grossen, sagenhaft geschichtlichen Werkes oder einer Chronik von Irān, von der sie Bruchstücke darstellen, vermuten müssten, selbst wenn wir nicht direkte Nachrichten vom Vorhandensein dieses alten Pahlawi-Königsbuches besässen, aus dem die Chronisten der älteren persischen Geschichte, besonders aber Firdusi geschöpft haben. Diesem grossen Dichter hat der Verf. einige schöne Sätze geweiht S. 38—40.

Von Wichtigkeit ist nun, zu ermitteln, auf welchen Grundlagen die Lehre des Zarathustra aufgebaut ist, denn er hat sie nicht irgend einer der Religionen, welche den Medern auf ihren Siegeszügen in Vorderasien entgegentraten, entlehnt, sondern sie ist ein echt iranisches Gebilde, welches, angeregt durch das Bekanntwerden mit den Lehren hochgebildeter Völker, als eine selbständige Umgestaltung der primitiven arischen Religion dem religiös erregten Geiste Zarathustra's entsprang. Zu diesem Zweck wäre der ursprüngliche Bestand an Naturmythen der vorzarathustrischen Zeit zu ermitteln, wozu teils unser allgemeines Wissen von der Vorgeschichte der Religion, teils die Vergleichung mit der wēdischen behülflich sein kann, in der sich manche Verhältnisse und Gestalten finden, die uns auch in Irān begegnen. Hierbei ist jedoch im Auge zu behalten, dass der älteste Glaube auch bei den Indern Umgestaltungen durch die Priester erlitten hat. So hat man wiederholt den iranischen Ahuramazdā mit dem wēdischen Waruna verglichen, was aber schon deshalb unsicher ist, weil über Waruṇa's ursprüngliche Bedeutung die Wēdaforscher selbst noch nicht einig sind, und Ahuramazdā (Ormazd)[2] nach seinem Wesen eher dem Djáur Asuras entsprechen dürfte (S. 151). Bisweilen beziehen sich die Aehnlichkeiten nur auf Namen, wie z. B. der Indra im

[1] Bereits 1890 von GEIGER übersetzt, vor kurzem im Originaltext von Djamaspdji Dastur Minotscheherdji Djamasp Asana (Bombay 1897) und in indischer und englischer Uebersetzung von Djiwandji Djamscheddji Modi (Bombay 1899) herausgegeben.

[2] Das z ist „sanfter“, stimmhafter Zischlaut wie in französ. gaze.

Awestā als Dämon oder Teufel Andra auftritt, der das Geschäft hat, die Scheidungsbrücke Tschinwad so zu verengern, dass die Seele des Sünders sie nicht überschreiten kann, sondern in die Hölle stürzt, während die Thätigkeit des Indra als Gegner des Dämons der Dürre von dem Stern Tistrija übernommen ist, der den Apaoscha (Austrockner) mit dem Blitz trifft; von der Ueberwindung seines Gegners Wṛtrá heisst Indra der Wṛtratöter, Wṛtrahán (instrum. Wṛtraghnā), aber das entsprechende iranische Wort Werethraghna, d. i. „siegreich“ (pahl. pērōzgar), bezeichnet nicht den Tistrija, sondern ist der Name eines iranischen Herakles, in neuerer Form Bahrām; werethra bedeutet im Awestā nicht wie im Indischen den „Zurückhalter“ (des wohlthätigen Regens), sondern die Abwehr, den Sieg, auch Wehr oder Panzer; man müsste daher einen Wechsel der Bedeutung und zugleich etwa die Spaltung Eines göttlichen Wesens wie Indra in zwei, Tistrija und Werethraghna, annehmen (S. 121). Manche Parallelen sind überhaupt irrig, wie wenn man den wēdischen Trāitaná, der an einer Stelle offenbar als zu den dem Sänger feindlichen Dāsá oder dämonischen Gegnern gehörig erwähnt wird, mit dem Thraetaona des Awestā zusammenstellt, was lautlich unmöglich ist und sachlich nicht den geringsten Anhalt hat (S. 163). Selbst der heilige Trank Sóma, awest. Haoma, scheint nicht zum Bestand der indoiranischen Religion gehört, sondern erst später importiert zu sein. Er ist den Gāthās unbekannt, und TIELE hat wahrscheinlich gemacht, dass seine Kelterung als Opfertrank erst später aus Indien eingeführt worden ist, wobei sein Name iranisiert ward (wie Hindu aus Sindhu), indem man ihn mit h statt mit s sprach, weil das Auspressen, wovon er den Namen hat, im Iranischen hu (ind. su) lautet. LEHMANN (S. 156) erkennt die Wichtigkeit der Thatsache, dass er in den Gāthās nicht vorkommt, an, doch vermutet er, dass Inder und Iranier gleicherweise den Kultus des Sōma-Haoma, den wahrscheinlich Trita (Thrita), ein mythischer Arzt, als Heilmittel erfunden hat (S. 161), gepflegt haben, dass jedoch in der echten magischen Religion oder wie er sich ausdrückt in „ahurischen“ Kreisen, in denen die zoroastrische Religion entstand, das Trinken des Haoma als heidnisch verabscheut ward, wie Jasna 48 10 andeutet; dass aber der Haoma mit der Zeit, wahrscheinlich vermittelst des 9. Kapitels des Jasna (Hōmjascht) neben anderen polytheistischen Elementen durch die

Verbreitung der Religion über alle Stämme Irāns wieder zu Ansehen gelangt sei. Die persischen Könige spendeten beim Beginn eines Unternehmens den „Göttern“ Wein aus einer Schale (φιάλη), welche Athenaios mit einem persischen Worte κόνδυ nennt, aber die Magier strengster Observanz enthielten sich des Weines[1]. Die Uebereinstimmung der Opfertechnik oder Bereitung des Trankes bei beiden Völkern legt eine Entlehnung von einer Seite nahe, und zwar müssten nach sprachlichen Rücksichten die Iranier die entlehnenden gewesen sein; andererseits ist nicht zu verkennen, dass die mit dem Soma verbundenen indischen Vorstellungen, wonach man durch seine Spende die Gunst der Götter erwirkt und Indra sich an ihm zum Kampf gegen Wṛtra stärkt, andere sind als die iranischen, welche im Haoma den Unsterblichkeitstrank sehen, der wie der Wein das Leid vergessen und wie in dem Becher des Djamschēd die Geheimnisse der Welt erblicken lässt (Hafiz, im Sāki-nāmeh).

Die meisten Völker glauben, wie in E. ROHDE's Psyche gezeigt worden ist, an ein zweites besseres Ich, welches wie das ägyptische Ba oder die nordische Fylgja[2] als persönliches Wesen nach dem Tode fortlebt und aus dessen Pflege der Ahnenkultus entsprungen ist. Diese Vorstellung ist, wie LEHMANN S. 78 sehr überzeugend ausführt, in der zarathustrischen Theologie zu der Lehre von der Frawaschi[3], d. i. „Bekenntnis des Glaubens“, ausgebildet worden, die als ein den Rechtgläubigen umschwebendes weibliches Wesen, als der himmlische und ewige Teil der Seele gedacht ist, welche zwar mit der Seele des Verstorbenen überhaupt identifiziert wird (Jasna 26), aber doch nur den „Reinen“, d. h. den gerechten Bekennern des Glaubens zukommt, da die Seelen der Ungläubigen diesen Nimbus der Rechtgläubigkeit entbehren. Diese Frawaschis sind es, welche in der 13. Jascht unter Nennung zahlreicher Namen von Heiligen und nützlichen Menschen angerufen werden und deren Kultus bei den Pārsigemeinden in Indien in der Schenkung reicher Geldmittel zur Unterstützung der Hülfsbedürftigen und zur Förderung gemeinnütziger Zwecke besteht.

---

[1] BRISSONIUS, De regio Persarum principatu II, c. 49, 66.

[2] GRIMM, Deutsche Mythologie S. 829.

[3] Pahlawi frawahr (unrichtig frōhar gelesen), heute ferwer gesprochen.

Indem der Verf. den vorzarathustrischen Bestand des iranischen Glaubens untersucht, kommt er auf die Tiere zu sprechen, die in Urzeiten Verehrung genossen, aber in den späteren Entwicklungsstufen den Göttern als Reittiere oder als Erscheinungsformen dienen, worin sie zu einem bestimmten Geschäft zu den Menschen herabsteigen. Hierbei berührt er die Vorstellung des Ur-Rindes, welches ein schöpferischer Gott tötet, um aus ihm die irdischen Wesen und die Pflanzen zu bilden. Die zarathustrische Lehre hat diesen kosmischen Mythos, der im Bundahischn noch in ziemlich alter Fassung, nur mit Ahriman als Mörder des Rindes, erzählt wird, in eine Tierschutzrede umgearbeitet[1]. TIELE hatte an Mithra als Ταυροκτόνος erinnert, der Verf. möchte einen besondern arischen, später durch ein zarathustrisches Wesen ersetzten Gott annehmen (S. 87). Zu den Erdgottheiten gehört Jima (ind. Jamá), der alte Herrscher des tausendjährigen goldenen Zeitalters, das in einem grossen Winter und Dunkel sein Ende findet. Als urgeschichtliches und zugleich eschatologisches Wesen ist er der Kulturbringer, der die Erde mit Grün bekleidet, und zugleich Herr des Totenreiches oder König der Seligen. In den Gāthās wird er unter die Sünder gerechnet, weil er den Menschen die Fleischkost gelehrt hatte (Jasna 32 8), denn die Magier waren Vegetarianer. Der dieser strengen Beurteilung des „Gelages Djem's“ (bazm-i Djem), des Ausdrucks weltlichen Glücks[2] widerstrebende alte Volksglaube veranlasste eine Ausgleichung in der Art, dass die Gottheit ursprünglich Jima, der nach einer im Fihrist[3] aufbewahrten Notiz in Assān im Gebiet von Tustar (Schūschtar), d. i. in Anzan, dem ursprünglichen Reich Kyros des Grossen und seiner Vorfahren, gewohnt, nach dem Bundahischn aber seinen „Garten“ in Sruwā in Persis gebaut hat, mit der Verkündigung der Religion habe beauftragen wollen, dieser aber habe sich als zu gering für eine so grosse Aufgabe geweigert und auf Zarathustra hingewiesen (S. 94).

---

[1] Jasna 29, zuletzt übersetzt: Preussische Jahrbücher LXXXVIII, 1897, S. 78.

[2] WESTERGAARD, Indische Studien von A. Weber III S. 410; vgl. Albērūni ed. SACHAU S. 217—218, Uebersetzung S. 202.

[3] Fihrist ed. G. FLÜGEL S. 12, 21; FLÜGEL möchte gegen alle Handschriften Bāsiān lesen; Sruwā soll Ispahān sein.

Die an Gaia und Demeter erinnernde Erdgöttin Armaiti, die in dieser Eigenschaft besonders deutlich in der Legende von Jima (Wendidad 2) hervortritt, im magischen System aber vergeistigt ist, giebt dem Verf. Anlass, die mythische Vorstellung des Erdbildes zu beschreiben und die Land- und Wasserwesen aufzuzählen, die als altheidnische Ueberbleibsel in der neuen Lehre eine bescheidene Stelle behalten haben. Im Gegensatz hierzu nimmt die Verehrung des Feuers, die ebenfalls vorzarathustrisch ist, eine sehr hervorragende Stellung in der neuen Religion ein; der Verf. zeigt, dass das Feuer (ātar) nicht das Opferfeuer der Inder (agni) ist, sondern mit dem heiligen Herdfeuer der Vesta verglichen werden muss, wobei er zahlreiche Bemerkungen über das Feuer als Opferträger (ind. wahni, von Agni), über verschiedene Arten von Feuer, wie z. B. den Nimbus der Legitimität (awest. chwarenah, altpers. farnā), über die bei der Feuerverehrung verwendeten Gegenstände, wie das Barsom macht, welches nicht, wie man angenommen hat, der indischen Opferstreu (barhísch) entspricht, sondern aus Zweigen besteht, die gleichwie die Zauberstäbe und Wünschelruten die bösen Geister von der heiligen Handlung fern halten sollen (S. 132). Die bösen Geister oder Daewas (neupers. dīw), die doch unmöglich ursprünglich, d. h. nach dem Etymon etwas anderes als „glänzende Wesen“ bezeichnen können, waren nach Ansicht des Verf., wie auch schon TIELE angedeutet hat, die Götter eines iranischen Stammes, der sich der zarathustrischen Neuerung feindlich zeigte, wahrscheinlich der den Medern benachbarten Gīlāner und Māzenderanier, die noch im Schāhnāmeh vorzugsweise als Dīws bezeichnet werden.

Der zweite Band des Werkes wird die zarathustrische Theologie darlegen und das Leben und die Lehre der persischen Kirche schildern. F. Justi.

W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Autorisierte deutsche Uebersetzung aus dem Englischen nach der zweiten Auflage der „Lectures on the Religion of the Semites“ von Dr. R. STÜBE. Mit 13 Abbildungen im Text, einem Vorwort von Prof. Dr. E. KAUTZSCH und einem Anhang. Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899. XX u. 372 S. Lex. 8°. M. 10.—, geb. M. 11.25.

ROBERTSON SMITH's „Religion der Semiten“ ist keines der Bücher, die, von Fachmännern für Fachmänner geschrieben,

einem weiteren Kreise fremd und unverständlich bleiben. Sie ist (darin echt englisch) aus Vorträgen entstanden, welche der nur zu früh verewigte Forscher in den Jahren 1888—1891 an der Universität von Aberdeen für gebildete Männer und Frauen gehalten hat. Stellt diese Thatsache, wie nicht zu bestreiten, dem ursprünglichen Hörerkreis ein recht günstiges Zeugnis aus, so wird das Werk, wie zu hoffen, auch in deutschem Gewande einen Leserkreis finden, der jenem an Zahl und verständnisvollem Interesse nicht nachsteht.

In nicht genug anzuerkennender Weise sind Uebersetzer und Verleger bemüht gewesen, dem Werke die von keinem Geringeren als Professor KAUTZSCH in Halle gewünschte und befürwortete Einbürgerung in Deutschland zu erleichtern. Das Original hat ausser der Einteilung in elf Vorlesungen keine weiteren Unterabteilungen, während in der Uebersetzung die Kapitel (nicht Vorlesungen) in kleinere Abschnitte zerlegt werden. Die Uebersichtlichkeit ist hierdurch bedeutend erhöht. Das Original enthält nur eine einzige Abbildung, die Uebersetzung dagegen weist neben dieser zwölf neue auf, ein wichtiges Hilfsmittel, um die Beweisführung auch dort, wo sie nur archäologische Quellen benutzt hat, nachzuprüfen. Ueber alle diese Dinge hat sich Dr. STÜBE in den Vorbemerkungen ausgesprochen. Er hat darin zugleich Anlass genommen, dem Verleger seinen persönlichen Dank abzustatten für die nicht geringe Förderung, welche dieser dem Werke hat angedeihen lassen. Ich darf an dieser Stelle mich demselben anschliessen, vielleicht auch im Namen der Leser, denen das Buch zum erstenmal und durch das Erscheinen in Lieferungen zudem verhältnismässig leicht zugänglich gemacht worden ist.

Es empfiehlt sich für die Zwecke des Archivs für Religionswissenschaft davon abzusehen, dass das Werk des ehemaligen Professors der arabischen Sprache und Litteratnr zu Cambridge sowohl diesseits als jenseits des Kanals bei den Semitisten bereits Schule gemacht und vereinzelt auch bei den Nichtsemitisten[1] Spuren seiner Einwirkung zurückgelassen hat. Jenen Freunden der religionsgeschichtlichen Forschung also, welche das Buch noch nicht kennen und zugleich mit mir an gewisse gemeinsame

[1] Ich will nur drei Namen nennen, OTTO PFLEIDERER, FRANK BYRON JEVONS und GRANT ALLEN.

Aufgaben der Religionswissenschaft glauben, ohne der Beschränkung auf das Einzelfach die Berechtigung zu versagen, soll diese Anzeige gewidmet sein. An der Hervorhebung der neuen Gesichtspunkte wird ihr selbstredend mehr gelegen sein als an dem Eindringen in die schier unerschöpflichen Wissensvorräte, die in dem Buche, das ich bespreche, aufgespeichert sind.

Bis in die jüngst verflossenen Jahrzehnte hinein hatte die Mythologie derart die besten Kräfte aufgesogen, dass für die Erkenntnis und Beurteilung dessen, was an alten Religionen Religion und was die Religion in alten Zeiten war, kaum etwas übrig blieb. Man hatte nicht begreifen wollen, dass es auch Religionen geben könne und wirklich einmal gegeben habe, die nicht nach der Seite des Glaubens, sondern des Brauches gravitieren. Erfreulicherweise beginnt sich die Einsicht, wie verkehrt und verfehlt die bisherige Betrachtungsweise gewesen, jetzt allenthalben zu regen. Drang doch erst vor kurzem noch aus dem Munde eines Meisters in der klassischen Altertumswissenschaft die Klage an unser Ohr, dass man nicht schon früher begonnen habe, „nicht mehr Mythologie, luxe de croyance, oder Symbolik, sondern Religion auch bei den Hellenen zu suchen“! So war es denn keine überflüssige Mühe, wenn ROBERTSON SMITH, welchen, nebenbei bemerkt, v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, dessen „Griechischen Tragödien“ (II. Bd. Vorwort) die eben angeführten Worte entnommen sind, neben ERWIN ROHDE und JULIUS WELLHAUSEN hätte nennen dürfen, für die Methode vom Ritus, nicht vom Mythus auszugehen eine Lanze gebrochen hat. Möchte es nur keine verlorene Mühe gewesen sein!

Machen wir uns einen Augenblick klar, worauf es dem englischen Forscher ankam!

Er leugnete keineswegs, dass die Mythen Zeugnis ablegen von den Anschauungen über die Natur der Götter, die zur Zeit, als sie entstanden, herrschend waren. Aber er betonte mit Nachdruck, dass die Antwort auf die Frage, ob gewisse mythologische Vorstellungen religiöse Geltung zu beanspruchen hatten, von ihrer Uebereinstimmung mit den im traditionellen Ritual, in der überlieferten Form der religiösen Praxis verkörperten Ideen abhing. Seine Bemühungen gingen daher in dem Gedanken auf, jene „unausgesprochenen Ideen“, die im Ritual zum Ausdruck kommen, ans Tageslicht der sicheren Erkenntnis zu fördern, und der Dienst, den er dadurch der historischen Reli-

gionsforschung geleistet hat, soll ewig unvergessen bleiben. Die Dankbarkeit darf uns indes nicht abhalten, offen die Grenzen anzuerkennen, die dem Satz von der Priorität des Brauches vor dem Glauben (Mythus) in seiner Anwendbarkeit gezogen sind. Es sind doch nur die Religionen, welche das Stadium des einfachen Herkommens noch nicht überschritten haben, für die jener Grundsatz gilt, den ein französischer Schriftsteller neuerdings als geistiges hysteron proteron bezeichnet hat[1]. Allein selbst bei diesen Religionen muss man sich auf grosse Verschiedenheiten gefasst machen, so dass der Schluss von der einen auf die andere hier wenig an seinem Platze wäre. Die religiöse Familienähnlichkeit der Semiten halte ich zwar nach dem vorliegenden Werke, dem reifen Erträgnis einer lebenslänglichen Arbeit, für hinreichend erwiesen, vermag aber etwas ihr Entsprechendes nirgends sonst auf der Erde zu finden, nicht einmal eine in analogen Formen sich vollziehende Entwicklung der religiösen Institutionen. Das grosse Rätsel der Religionen ist nicht schon damit gelöst, dass wir den Schlüssel zu seiner Lösung in der Hand haben. Es gilt ihn zu gebrauchen, aber nur nicht in der Erwartung, überall die gleichen Schlösser anzutreffen.

Die Beschränkung der alten Religionen auf feste Formen, „die zwar niemand zu verstehen gehalten war, die aber zu kritisieren oder zu missachten nicht dem Belieben anheimgegeben war“, hängt selbst wieder aufs engste damit zusammen, dass die Religion in die soziale Ordnung eingefügt war, mit der sie stand und fiel. Bis hierher dürfte kein ernster Widerspruch laut werden noch auf die Unterschiede unter den einzelnen Religionsgebieten viel ankommen. Anders dagegen liegen die Verhältnisse, sobald wir auf die Formen eingehen, welche das Gemeinschaftsleben bei den verschiedenen Völkern annahm; und in dieser Beziehung haben die Semiten bloss ihre Stimme abzugeben sogut wie die Indogermanen die ihrige. Was also für die ersteren richtig ist, muss darum nicht notwendig auch für die letzteren richtig sein, Robertson Smith aber redet als Semitist, nicht als vergleichender Soziologe. Seine Untersuchungen verdienen nichtsdestoweniger Beachtung, und ihr Ergebnis ist ungefähr folgendes:

---

[1] On a commencé par la fin logique, par le culte, sagt Raoul de la Grasserie in seinem Buche: De la psychologie des Religions (1899) S. 12.

Auf der ältesten Stufe des Gemeinschaftslebens konnten freundliche Beziehungen der Menschen zu einander nur durch die Verwandtschaft eine dauerhafte Form erhalten, und ebenso war ein freundlicher Verkehr mit übernatürlichen Wesen (wobei der Glaube an solche Wesen, wie man sieht, vorausgesetzt wird) auf die Dauer nur möglich, wenn die Bande des Blutes dazwischen traten.

Es braucht uns nicht wunder zu nehmen, dass der Verf. des Buches Kinship and Marriage in Early Arabia sich auch hier nirgends verleugnen kann, und ich habe nicht nötig, zu versichern, dass seine Stellungnahme zum Problem sich nicht geändert hat. Für die Semiten mag wirklich das „Mutterrecht" den Wert einer in den Thatsachen begründeten Hypothese haben, während die für die Indogermanen angezogenen „Thatsachen", wie mich bedünkt, viel zu dünn und dürftig sind, um jene Hypothese zu tragen[1]. Das Faktum selbst, die auf Verwandtschaft beruhende Gestalt der Religion bleibt natürlich vom Streit um die primitive Eheform unberührt, und die Frage, ob Ueberlebsel einer sog. Verwandtschaftsstufe in die ältesten historischen Religionsformen auch ausserhalb des semitischen Kreises hineinragen, kann bejaht und gleichwohl die Nachweisbarkeit des Mutterrechts für andere Völker als die vorislamitischen Araber in Abrede gestellt werden. Wird aber jene Frage be-

---

[1] Ausser etwa, dass man mit dem Uebergang vom Mutterrecht zum Vaterrecht wie mit einer festen Grösse rechnet, und von ihr aus die Erklärung für vereinzelte Erscheinungen im Sprachgebrauche gewisser Litteraturkreise zu gewinnen sucht, um alsdann diese wieder zum Beweise für das vormalige Mutterrecht anzurufen. Im altbuddhistischen Sprachgebrauche geht der Mond konstant der Sonne und die Mutter dem Vater voraus. Professor Rhys Davids nun ist der Meinung, dass die Buddhisten „quite quietly and naturally, when they had to choose, adopted the form of words which did not imply an acceptance of the Brahman position", indem er zugleich voraussetzt, dass die Brahmanen an dem Wechsel der Anschauungen, vom Mutterrecht zum Vaterrecht, vom Mondkult zum Sonnen- und Himmelskult, den Hauptanteil hatten (they threw all their power and influence on the side of the newer conception). Sollte der verdiente Forscher hier nicht mehr sehen wollen, als zu sehen möglich ist? Ich würde fürchten, ihm einen unrichtigen Ausdruck zu leihen, wenn ich nicht die Worte wörtlich hinsetzte, die seinen Exkurs (The Questions of King Milinda, Part II, 1894, S. 127) beschliessen: And there is evidence, in the precedence the Buddhists gave to women and to the moon, that the older ideas had not, even then, died out.

jaht, und ich glaube, dass sie z. B. für die altindische Religion in der That bejäht werden kann, wenn auch nur mit gewissen Vorbehalten, so steht nichts im Wege, mit ROBERTSON SMITH zu sagen: „Es ist nicht die unbestimmte Furcht vor unbekannten Mächten, sondern liebevolle Ehrfurcht vor den bekannten Göttern, die mit ihren Verehrern durch die starken Bande der Verwandtschaft verknüpft sind, von der die Religion im allein zutreffenden Sinne des Worts ihren Ausgang nimmt.“

Um aber das ganze Gewicht des einen Wortes „Verwandtschaft“ zu ermessen, muss man es versuchen, sich in die primitive Auffassung hineinzufühlen, für die noch keine Artunterschiede existieren, für die es darum ein Leichtes ist, Menschen mit Göttern und beide mit Tieren u. s. w. zu einer Einheit zusammenzufassen. Das Fehlen von unübersteiglichen Schranken zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen macht sich unter anderem darin bemerkbar, dass die Götter zu besonderen Stätten in Beziehung treten, wie dies in der Religion der Semiten der Titel Baʿal zu verstehen giebt. Des Verf. feinsinnige Untersuchung über den Sinn des Ausdrucks „Land des Baʿal“ sei hier als Specimen genannt und denen bestens empfohlen, die das Band sich nicht locker genug denken können, das philologische Arbeit mit historischer Forschung verknüpft. Das Ergebnis ist, wenn wir auch die weiter anschliessenden Abschnitte berücksichtigen, „dass die Vorstellung von der Lokalgottheit als Ba al oder Herrn des Landes, als Quelle seiner Fruchtbarkeit und Spender aller Lebensgüter, deren sich seine Einwohner erfreuen, mit der Entwicklung eines auf Ackerbau begründeten Gemeinwesens zusammenhängt und eine Reihe von Anschauungen einschliesst, die dem kulturlosen Jäger oder dem nur Viehzucht treibenden Nomaden unbekannt waren“.

Man wende mir nicht ein, dass an dieser Untersuchung nur die Semitistik interessiert sei: Sind denn die Lokalgötter vielleicht bei den Semiten allein zu Hause? — Sieht man aber ein wenig tiefer, so entdeckt man sogar ein genaues Gegenstück zu der Anschauung, welche uns im Lokalgott entgegentritt, in dem der ältesten Stufe des menschlichen Gemeinschaftslebens angehörigen Totemismus. „Der Glaube an lokale Naturgottheiten, die zugleich Stammesgötter sind, braucht sich nicht unmittelbar aus einem älteren Totemismus entwickelt zu haben; aber ein begründeter Zweifel ist nicht dagegen geltend gemacht worden, dass er sich

aus Vorstellungen oder Bräuchen entwickelt hat, die auch im Totemismus zum Ausdruck kommen." Freilich war der reine Totemismus beim Eintritt der Semiten in die Geschichte von ihnen bereits überwunden, aber es wirken noch totemistische Vorstellungen nach in Angaben über verwandtschaftliche Beziehungen zwischen bestimmten Stämmen (nebst ihren Göttern) und bestimmten Tierarten. Der vielumstrittene Pluralis Elohīm im Hebräischen für eine einzelne Gottheit würde nach R. SMITH auf die unbestimmte Vielheit ununterscheidbarer Wesen zurückgehen und eine echt totemistische Anschauung umschliessen. Immerhin wird man das „highly probable" für den Totemismus der Semiten (bei J. G. FRAZER, Totemism, 1887, S. 94) noch nicht in ein „certain" verwandeln dürfen.

Der nächstfolgende Abschnitt (Kap. 4) trägt die Aufschrift „Die Beziehungen des Menschen zu heiligen Stätten". Er hätte ebenso gut „Das Tabu (oder Tapu, s. Beil. d. Allg. Zeitung, 1899, No. 291) bei den Semiten" überschrieben sein können. Die Darstellung dieses von Ethnologen des öfteren behandelten Gegenstandes ist erschöpfend und in jeder Hinsicht mustergiltig. Den Spuren unseres Verf. folgend, hat JEVONS in seiner Introduction to the History of Religion (1896) versucht, den Tabu-Bräuchen die gebührende Stelle im religionsgeschichtlichen Entwicklungsgange anzuweisen, so dass seine Ausführungen gewissermassen als Ergänzung von R. SMITH zu betrachten sind. Für die Inder ist jetzt H. OLDENBERG, Die Religion des Veda (1894) S. 415 zu vergleichen.

In der hieran anknüpfenden Untersuchung über heilige Gewässer, Bäume, Höhlen und Steine fordert vieles zu Vergleichen mit anderen und nicht zum wenigsten den indogermanischen Kulten heraus, am meisten unstreitig das über den Baumkult der Semiten Beigebrachte. Es ist merkwürdig, wie weit in die kleinen Einzelheiten hinein sich die Uebereinstimmungen erstrecken, wenn man über diesen Gegenstand z. B. die mittelindischen Schriftwerke verhört, welche manches alte Religionsgut enthalten, dem die altindischen die Aufnahme verweigert haben.

Hiermit sind wir da angekommen, wo das Buch von R. SMITH mehr als sonstwo lichtspendend zu sein scheint, worin es seine Hauptstärke wenigstens findet, und dies ist das Opfer, die fundamentalste aller religiösen Institutionen. Der einleitenden Bemerkung: „Eine Theorie des Opfers lediglich auf Grundlage

des semitischen Beweismaterials zu entwickeln, würde ebenso unwissenschaftlich wie irreführend sein", wird jeder Sachkundige beipflichten. Nirgends dürfte sich die einseitige Bezugnahme auf irgend eine besondere Klasse von Quellen so bitter rächen wie hier. In den Vordergrund wird aber immer ein jeder die ihm am besten vertrauten Quellen stellen, und die übrigen nur insofern berücksichtigen, als sie diese bestätigen. Ich füge gerne mit dem Verfasser bei „oder modifizieren", weil ich die Ueberzeugung gewonnen habe, dass er, „was über andere kultische Bräuche bekannt ist", nicht selten auch herangezogen hat, um „das semitische Beweismaterial" zu modifizieren.

Es sei mir gestattet, aus dem überaus reichen Inhalt der Kap. 6—11 einige Punkte herauszugreifen, die zeigen können, wie vorsichtig man zu Werke gehen muss, wenn es sich darum handelt, Sätze aufzustellen, die für mehrere oder gar sämtliche Religionsgebiete Geltung haben sollen. Ich folge dabei nicht der Ordnung im Buche.

Von seinem Standpunkte aus hat R. SMITH nicht unrecht, davon zu reden, dass das Opfer ursprünglich als ein Akt der Gemeinschaft zwischen der Gottheit und dem Menschen gedacht worden sei, begründet im gemeinsamen Genusse von Fleisch und Blut. Ich gestehe, dass seine Beweisgründe in hohem Grade nach einer solchen Auffassung sich hinbewegen, will mir aber stets bewusst bleiben, dass semitische Religionsurkunden semitisches Religionsleben dokumentieren, und dass dieses ortsgebunden ist, so zahlreich auch bei der eigenartigen geographischen Verbreitung der Semiten die Berührungspunkte der verschiedenen semitischen Völker unter einander sein mögen. Jedoch liegt zunächst kein Grund vor, jene Thatsache — das Wort dürfte hier schon anwendbar sein — zu verallgemeinern. Wenigstens ist das, was die altindischen Ritualtexte über die Grundidee des Opfers offenbaren, nicht auf die Gemeinsamkeit zwischen Gott und Mensch bei der Opfermahlzeit, auf eine Art Bundesmahl oder Blutbündnis, sondern auf die nackte Thatsache der Speisung des Gottes zu beziehen. Die Frage muss allerdings offen gehalten werden, ob nicht die im vedischen Ritual vertretene Anschauung uns eine jüngere Phase in der Entwicklungsgeschichte des Opfers vergegenwärtige. Allein in diesem Falle würde wohl die ältere Schicht da und dort, die jüngere durchbrechend, zum Vorschein kommen. Einstweilen

kann ich nur soviel sagen, dass scharfsehenden Augen es nicht gelungen ist, sie wahrzunehmen, und bin daher auch ausser stande, die Theorie vom Opfer, welche JEVONS in seinem oben genannten Buche vorgetragen hat, für einwandfrei zu erklären.

Das Blut, und hiermit streife ich eine weitere Differenz, die zwischen dem Opferritus der Semiten und der vedischen Inder obwaltet, wurde dort von den Göttern, hier von bösen Geistern getrunken, die mit dem Opfer an sich nichts zu thun hatten. Oder sollte der indische Opferbrauch vielleicht darauf schliessen lassen, dass der Blutgenuss anfangs bestand und später bloss in Verruf gekommen war? Wie hier, so versagt uns überhaupt nur zu oft die Kraft, die offiziellen Formen des kultischen Brauches auf ein primitives Gefüge zurückzuführen, auf Formen, die besser als die uns aus Brāhmanas und Sūtras bekannten Träger und Vermittler des religiösen Gefühles der Menschen der indischen Vorzeit waren. Liest man ROBERTSON SMITH's glänzende Schilderung vom Abschnitte „Die Opferfeste“ an bis zum Schlusse des 7. Kapitels, und hält sich dabei gegenwärtig, wie notdürftig im Verhältnis zur Masse der Materialien sich auf indischer Seite die Daten ausnehmen, welche (wenn man es, ohne der Uebertreibung geziehen zu werden, in den Worten unseres Autors sagen darf) „die für gewöhnlich heitere Stimmung des antiken Opferkultus“ mehr andeuten als offenbaren, fürwahr es könnte der Indianist den Semitisten beneiden.

Ich schliesse mit einem Beispiel, das uns die Vorteile der Zusammenarbeit in Sachen der Religionsforschung lehren möge, Vorteile, die natürlich bald grösser auf der einen, bald auf der anderen Seite sind. In dem vorliegenden Falle ist der empfangende Teil derselbe, der mir das Beispiel liefert.

Das vedische Ritual kennt einen Ritus unter dem Namen „Varuṇa-Essen“ (Varuṇa-praghāsās), welcher Name eine Mehrheit ausdrückt. Eine Legende soll mit dem Namen auch die Entstehung der damit bezeichneten Bräuche erklären. Die Menschen, heisst es, haben die Gerste, welche ursprünglich Gott Varuṇa gehörte, gegessen, daher der Name „Varuṇa-Essen“. (Ich halte nicht für ausgeschlossen, dass die arischen Inder ein Pflanzen-Totem aus der Zeit ihrer ersten Bekanntschaft mit dem Ackerbau besassen, wofür der Legende das Verständnis abhanden gekommen war, während sie die Erinnerung an das Tabu, von den Feldfrüchten zu geniessen, vordem der Gott seinen Anteil

empfangen hat, noch mit ziemlich grosser Deutlichkeit bewahrt.) Zur Strafe dafür bekamen die Menschen die Wassersucht und büssten alle ihre Lebensthätigkeiten ein, nur das Atemholen behielten sie. (Eine Verletzung des Tabu wird als Verbrechen an dem Gotte gedacht, das dieser ahndet, wobei aber die in der Legende festgehaltene Modalität der Strafe auf eine Besonderheit des Gottes Varuṇa Bezug nimmt.) Ihre Heilung verdankten sie dem Brauche, von dem hier die Rede ist, und der den Gegenstand einer Reihe von Ritualvorschriften bildet, deren Beobachtung die Sicherung der Fruchtbarkeit für Feldfrüchte und Viehstand bezweckt. Dass ein Sühneritus darin Aufnahme gefunden hat, darf als unbestritten angesehen werden, wie auch die Deutung der Feier als Regenzauber viel für sich hat. Dennoch ist es mir nicht unwahrscheinlich, dass die ausschliessliche Beziehung des Ritus auf eine Sühne (nicht unverwandt den Bräuchen, welche ROBERTSON SMITH im letzten Kapitel beschreibt) der anderen (gemischten) vorausging, und dass das aus Gerste bereitete Widderpaar, das nebst sonstigem (tellerförmigem) Gebäck aus Gerste ins Opferfeuer geworfen wird, ein stellvertretender Ersatz für ein Tier- bezw. Menschenopfer war, bevor es in den Bereich des sympathischen Zaubers gerückt wurde. Kuchen in Gestalt von Tieren figurierten unter den Opfergaben bei den Diasia am 23. des Monates Anthesterion, einem Sühneopfer, welches Thukydides (I 126) zu den Lokalopfern rechnet.

Von Druckfehlern habe ich notiert: S. 95 Anm. 135, wo ein „für“ fehlt; S. 106 Anm. 151, wo auch das Original den Jahrg. u. s. w. des Journal of the Roy. As. Soc. nicht hat; S. 113 Z. 21 vergleich st. vergleichen; S. 155 Z. 21 ist „sein“ zu tilgen; S. 213 Z. 4 ist „never“ unübersetzt geblieben. Ausserdem ist S. 84, 86, 89, 90, 92, 95 das diakritische Zeichen auf dem g des Wortes ğinn oder ğinnen und vielleicht auch S. 7 Anm. auf dem a in Prätorius (oder doch Praetorius?) abgesprungen. Der S. 4 Anm. 1 erwähnte Thontafelfund von Tel-el-Amarna fällt in den Spätherbst 1887 (nicht 1888). Diese geringfügigen Versehen halten mich nicht ab, den Druck für höchst sorgfältig zu erklären und dem Herrn Uebersetzer für seine verdienstvolle Arbeit, durch die der Wert des Werkes bedeutend gestiegen ist, meinen verbindlichsten Dank hiermit öffentlich auszusprechen.

Würzburg. E. Hardy.

I. Abhandlungen.

Die Sage von Uppalavannâ.

Von
Professor E. Müller.

In der Einleitung zu meiner Ausgabe der Paramatthadîpanî (London 1893) p. XIV habe ich in aller Kürze die wesentlichsten Punkte der Sage von Uppalavaṇṇâ angegeben, wie sie in den Pâliquellen dargestellt ist und habe daselbst auch schon das Ummadayantîjâtaka aus dem Jâtakamâlâ (No. 13) zur Vergleichung herangezogen. S. Singer hat dann in seinem Aufsatz „Buddhistische weibliche Heilige" in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde Bd. IV S. 71f. auf das Märchen Truth's Triumph in Mary Frere's Old Deccan Days (London 1868) und auf die Erzählung von der Manekine bei Philippe de Remi, Sire de Beaumanoir hingewiesen, welche beide in vielen Zügen mit unserer Sage übereinstimmen. Seitdem habe ich nun auch die Schriften der nördlichen Buddhisten und der Tibetaner nach Parallelstellen durchgesehen und möchte auf Grund des dort gefundenen Materials die ganze Sage noch einmal im Zusammenhang behandeln.

Die Sage von Uppalavaṇṇâ, wie sie in Dhammapâla's Kommentar zur Therîgâthâ (Paramatthadîpanî p. 182—199) behandelt wird, lässt sich in drei Abschnitte einteilen, wenn

wir von der bei allen sieben Töchtern des Königs Kikî von Benares wiederkehrenden Einleitung absehen. Der erste Abschnitt fehlt in dem Prosateil des Kommentars ganz und findet sich nur in der dem India Office gehörenden Mandalay-Handschrift des Apadâna (Paramatthadîpanî p. 192 v. 28, 29). Dort lesen wir, dass Uppalavannâ in einer früheren Existenz in Ariṭṭhapura geboren wurde als die Tochter des Brahmanen Tirîṭavaccha mit Namen Ummâdantî. Dies erinnert uns sofort an die Geschichte von der Ummâdantî, wie sie sich im Vetâlapañcaviṃsati, im Kathâsaritsâgara und in anderen Märchensammlungen findet (vgl. Zachariae in Bezzenberger's Beiträgen Bd. V S. 360ff.). Ummâdantî „die Bethörende" wird auf Wunsch des Königs durch die Brahmanen besichtigt, um festzustellen, ob sie sich zur Königin eignet. Sobald die Brahmanen sie erblicken, werden sie toll vor Entzücken. Einer legt eine Handvoll Reis auf seinen Kopf, ein anderer in sein Ohr, ein anderer in die Achselgrube u. s. w. Als Ummâdantî dieses Benehmen der Brahmanen sieht, befiehlt sie ihren Dienern, dieselben hinauszuwerfen. Hierüber sind die Brahmanen natürlich sehr erbost und berichten vor dem König, dass Ummâdantî sich absolut nicht zur Königin eignet, und es bleibt nun ihrem Vater nichts anderes übrig, als sie dem ersten Minister zur Gemahlin zu geben. Der Name der Stadt, wo die Geschichte sich zuträgt, heisst in den Pâlitexten Ariṭṭhapura, in den Sanskṛittexten dagegen Kanakapura oder Rûḍhaka oder Vijayapura. Der Vater der Ummâdantî heisst im Apadâna und Jâtaka Tirîṭavaccha und in der Jâtakamâlâ dementsprechend Kirîṭavatsa, bei Buddhaghosa dagegen Sirivaḍḍhana und in den anderen Sanskṛittexten Ratnadatta oder Noṇa; der König im Jâtaka Sivikumâra, in den Sanskṛittexten Yaçodhana oder Durlabhaka; das Mädchen selbst Ummâdantî, Unmâdinî oder Unmâdayantî, nur in der Râjâtaranginî heisst sie Çrânarendraprabhâ und im Mahâvaṃsa (Upham I 112, Turnour p. 200) Açokamâlâ. Die weitere

Entwicklung dieser Sage in der Vedâla Cadai, im persischen und türkischen Tuti-nameh, bei Wickerhauser und Malespini ist angegeben von Oesterley im Baital Pâcisi p. 207f.

In der Paramatthadîpanî und Manorathapûranî findet sich, wie schon bemerkt, dieser Teil der Legende nicht, hier beginnt vielmehr die Erzählung mit der Darbringung einer Lotusblume neben 500 Samenkörnern an einen Paccekabuddha, dem Uppalavaṇṇâ (oder Padumavatî, wie sie auch genannt wird) dieselben nachher wieder wegnahm, schliesslich aber doch überliess (Paramatthadîpanî p. 183, Manorathapûraṇî bei M. Bode, Journal of the Royal Asiatic Society 1893, p. 532f.)[1].

Hieran knüpft dann der zweite Teil der Legende, den ich bis jetzt nur aus buddhistischen Quellen nachweisen kann: Utpalavarnâ oder Padmavatî wird durch den König Brahmadatta von Kâmpilya in der Einsiedelei ihres Vaters aufgefunden und in die Hauptstadt gebracht, wo er sie zur Königin erhebt. Hierdurch wird die Eifersucht der anderen Königinnen erweckt und sie beschliessen, sich an ihr zu rächen. Zu diesem Zwecke bestechen sie ihre Dienerin und beauftragen sie, dass sie gleich nach der Entbindung der Padmavatî ihr Kind wegnehmen und an seine Stelle eine mit Blut beschmierte Puppe in das Bett legen solle. Der König war während dieser Zeit abwesend, und als er zurückkam, zeigten ihm die anderen Königinnen das Kind, welches Padmavatî angeblich zur Welt gebracht hatte, worauf ihm nichts anderes übrig blieb, als sie

[1] Eine ähnliche Episode finden wir in der Geschichte von Kusa und Prabhâvatî im Kusajâtaka str. 330—356 (Steele, An eastern love story p. 90ff.). Dort heisst es, Kusa und Prabhâvatî seien in einem früheren Leben Schwager und Schwägerin gewesen. Einst hatte die Schwägerin die für ihren Schwager bestimmten Reiskuchen einem bettelnden Paccekamuni als Almosen geschenkt, der zurückgekehrte Schwager aber war ihm nachgeeilt und hatte sie ihm wieder abgenommen. Die Schwägerin war darüber sehr betrübt und brachte dem Paccekamuni einen Krug voll geklärter Butter, aber auch der Schwager bereute sein Benehmen und gab ihm die Reiskuchen zurück.

zu verstossen. Darauf erscheint ihm eine Gottheit im Traume, hält ihm seine Ungerechtigkeit vor und veranlasst ihn, eine Untersuchung anzustellen, bei der die Wahrheit schliesslich an den Tag kommt. Das Kind der Padmavatî, welches von ihrer bestochenen Dienerin in einen Kasten gethan und in den Ganges geworfen worden war, wird von Fischern aufgefunden und als des Königs Sohn erkannt, worauf dann die Rehabilitierung der Padmavatî und die Bestrafung der anderen 500 Königinnen erfolgt.

Die Erzählung, so wie ich sie hier gegeben habe, ist die der Paramatthadîpanî, die fast wörtlich in der Manorathapûranî wiederkehrt. Etwas anders lautet sie in den nördlichen Texten: Im Mahâvastu (ed. SENART III 155ff.) wird Padmavatî von Zwillingen entbunden, welche ihr die anderen Königinnen wegnehmen und in einen Kasten verschlossen in den Ganges werfen. Sie beschmieren der Mutter das Gesicht mit Blut und erzählen dem König, sie habe ihre eigenen Kinder aufgegessen, worauf dieser befiehlt, sie zu töten. Die Entdeckung der Wahrheit und die Rehabilitation der Padmavatî geschieht auf ähnliche Weise wie in den Pâliquellen, aber die späteren Schicksale der Padmavatî gestalten sich anders: Nachdem sie vom König in Gnaden wieder aufgenommen ist und die Straflosigkeit der anderen 500 Königinnen von ihm erbeten hat, will sie wieder zu ihrem Vater in die Einsiedelei zurückkehren. Aber Mâṇḍavya ist inzwischen gestorben. Sie zieht nun als bettelnde Büsserin im Lande umher und gelangt auch nach Benares, wo der König Kṛikin sie vergeblich zu verführen sucht. Dort, in dem Palaste dieses Königs, findet Brahmadatta sie wieder und führt sie mit sich nach Kâmpilya zurück.

Ganz ähnlich verläuft die Erzählung in der Bodhisattvâvadânakalpalatâ (Râjendralâlamitra, Sanskrit Buddhist Literature of Nepal p. 65), so dass man berechtigt ist, anzunehmen, dass die Sage diese Form bei den nördlichen Buddhisten überhaupt angenommen hat. Ohne Zweifel existiert dieselbe auch

im Tibetanischen, doch ist es bis jetzt nicht gelungen, sie aufzufinden. Wir besitzen allerdings in den uns durch Uebersetzungen zugänglichen Teilen des tibetanischen Kanons zwei Erzählungen, die den Titel Utpalavarṇâ führen, die eine im Dsanglun (J. J. SCHMIDT, Der Weise und der Thor S. 206ff.) und die andere in dem von SCHIEFNER aus dem Kah-gyur übersetzten tibetanischen Märchen (Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St. Petersbourg t. VI—VIII, in englischer Uebersetzung bei RALSTON, Tibetan Tales No. X). Sie stimmen aber beide nicht mit der Erzählung überein, die wir jetzt behandeln, vielmehr ist die erstere identisch mit der Legende von der Nonne Paṭâcârâ (Paramatthadîpanî p. 108—117, Manorathapûraṇî bei M. BODE, Women leaders of the Buddhist reformation p. 552—562), die letztere stimmt zum dritten Teil unserer Erzählung von Uppalavaṇṇâ, von dem wir später handeln werden.

Die Geschichte von Paṭâcârâ, welche im Dsanglun mit Uppalavaṇṇâ verwechselt wird, ist mit unserer Erzählung wenn auch nicht identisch, so doch jedenfalls verwandt. GASTER hat im Journal of the Royal Asiatic Society 1893 p. 869ff. nachgewiesen, dass sie in vielen Punkten mit der Eustachiuslegende in den Gesta Romanorum (ed. GRÄSSE p. 218—230, ed. OESTERLEY p. 730) übereinstimmt, die sich in anderen Teilen wiederum an das Nigrodhamigajâtaka anschliesst (vgl. auch BOLTE, Die schöne Magelone p. XVI). In beiden handelt es sich um die traurigen Erlebnisse eines unschuldigen, vom Schicksal und von bösen Mitmenschen verfolgten Weibes, welches schliesslich, um allen weiteren Kümmernissen zu entgehen, zum Buddha seine Zuflucht nimmt. In den späteren arabischen und persischen Versionen der Geschichte vom „unschuldig verfolgten Weibe“ finden sich sogar noch mehr Anklänge an die Geschichte der Paṭâcârâ als in der ursprünglichen Pâliversion (CLOUSTON, The innocent persecuted wife, Asiatic and European versions of Chaucer's Man of law's tale

p. 414). Beide Erzählungen wie auch die von Kisâgotamî und eigentlich sämtliche in der Therîgâthâ und dem dazu gehörigen Kommentar vorkommenden sind echt buddhistisch, indem sie die vielen Anfechtungen und Kämpfe, die das Leben mit sich bringt, an möglichst krassen Beispielen zeigen und auf die einzige Rettung, die aus diesem Wirrwar herausführt, nämlich die Zuflucht zum Buddha hinweisen.

Paṭâcârâ sowohl wie Uppalavannâ ist durch ein Unrecht, das sie in einer früheren Existenz begangen hat, in diese traurige Lage geraten. Sie berichtet hierüber folgendermassen nach der tibetanischen Version im Dsanglun[1]: „In einer frühen, längst verflossenen Zeit lebte ein sehr reicher Hausbesitzer, welcher, da er keinen Sohn hatte, noch eine zweite Gemahlin nahm. Nach Ablauf der Monate gebar dieselbe einen Knaben, welchen beide zärtlich liebten und wert hielten. Da dachte die erste Gattin: Ich bin zwar vornehm und von hohem Geschlechte, da ich aber keinen Sohn habe, so fehlt mir ein Stammhalter. Wenn dieser Knabe erwächst, so wird er der Stammhalter. Solche Gedanken neidischer Missgunst erzeugend entschloss sie sich, den Knaben zu töten und stach ihm mit einer Nadel in das Gehirnblättchen. Als der Knabe kurze Zeit darauf starb, vorlor die zweite Gattin die Besinnung und zankte mit der ersten ihr vorwerfend: Du hast meinen Sohn getötet. Die erste Gattin gab diese Beschuldigung zurück mit dem Schwure: Wenn ich Deinen Sohn getötet habe, so möge in allen meinen Wiedergeburten mein Mann von einer giftigen Schlange getötet werden. Habe ich einen Sohn, so möge er vom Vater entführt werden und von einem Wolfe gefressen werden. Mein Körper möge immerfort lebendig begraben werden und ich meines Kindes Fleisch essen. In meiner Eltern Hause möge eine Feuersbrunst entstehen und alles verzehren. Die erste Gemahlin, welche diesen Schwur

[1] In der Paramatthadîpanî und Manorathapûraṇi fehlt diese Stelle.

zu jener Zeit sprach, bin ich und habe dieses alles an meinem Körper erfahren."

Darauf wird die zweite Frage an sie gerichtet: „Durch welche verübte Tugend geschah es, dass Du Buddha gesehen und auf seine Verordnung in den geistlichen Stand getreten bist?" Paṭâcârâ erwidert: „Vor Alters war hier in Vârâṇasî ein Berg, daselbst hatten viele Pratyekabuddhas ihren Sitz. In der Zeit kam einer der Pratyekabuddhas nach milden Gaben in die Stadt, woselbst die Frau eines Hausbesitzers ihm Gaben darbrachte und ihn mit Opfern ehrte. Hierauf erhob der Pratyekabuddha sich zum Himmel etc. Die Frau des Hausbesitzers bin ich."

Wenn wir nun die Sage von Uppalavaṇṇâ weiter in der Litteratur verfolgen wollen, so kommen zunächst in Betracht die Texte, die CLOUSTON in seinem Artikel: The innocent persecuted wife (Originals and Analogues of some of Chaucer's Canterbury Tales, edited by F. J. FURNIVALE, EDMUND BROCH and W. A. CLOUSTON p. 367—414) zusammengestellt hat. Eine der ältesten Versionen, die jedenfalls mit dem buddhistischen Original sehr nahe verwandt ist, ist die Sage vom Schwanenritter im Dolopathos des Jean de Haute Seille (um 1190): Ein junger Ritter geht auf die Jagd und verirrt sich im Walde. Dort entdeckt er eine badende Nymphe, welche ein goldenes Halsband in der Hand hält. Entzückt von ihrer Schönheit will er sie heiraten. Sie willigt ein und prophezeit, dass sie ihm sechs Söhne und eine Tochter gebären werde. Er nimmt sie nun mit in sein Schloss und heiratet sie trotz des Widerspruchs seiner Mutter, und wirklich nach Ablauf von neun Monaten werden die sieben Kinder geboren, jedes mit einem goldenen Halsband geschmückt. Während die junge Frau schläft, nimmt die boshafte Schwiegermutter ihr ihre sieben Kinder weg, legt sieben junge Hunde an ihre Stelle und lügt ihrem Sohn vor, dass sie diese geboren habe. Der leichtgläubige junge Mann befiehlt nun, dass seine Frau bis zur

Brust im offenen Hofe eingegraben werde und dass man ihr als Nahrung nur das geben solle, was die Hunde bekommen. So bleibt sie sieben Jahre. Ihre Kleider zerfallen in Fetzen, ihre Hand wird runzlich und spröde, ihre Haare werden grau. Unterdessen hatte die Schwiegermutter die Kinder einem Sklaven übergeben, um sie zu töten, dieser aber, von Mitleid getrieben, hatte sie im Walde ausgesetzt, wo sie von einem Einsiedler gefunden und aufgezogen wurden. Eines Tages, nachdem sieben Jahre verflossen waren, findet sie ihr Vater und erkennt sie an den goldenen Halsketten, die sie immer noch tragen. Da er sie nicht einholen kann, kehrt er zu seiner Mutter zurück und erzählt, was er gesehen hat. Diese tadelt den Sklaven wegen seines Ungehorsams und schickt ihn zum zweitenmale aus, um die Kinder zu töten. Er findet sie nun an einem Flusse, wo die sechs Knaben in Gestalt von Schwänen herumschwimmen, während die Schwester am Ufer steht und in der Hand die sechs goldenen Ketten hält, welche ihnen um den Hals gelegt, die menschliche Gestalt wiedergeben sollen. Es gelingt ihm, ihr die sechs zu entreissen, dagegen ihre eigene, die sie selbst um den Hals trägt, nicht. Dieselben werden nun einem Goldschmied übergeben, der einen Becher daraus machen soll, aber merkwürdigerweise widerstehen sie jedem Versuche, sie zu zerschlagen und zu schmelzen. Die Kinder sind also verurteilt, Schwäne zu bleiben. Sie fliegen mit ihrer Schwester fort und lassen sich auf einem Teich nieder, der sich in der Nähe des Schlosses ihres Vaters befindet. Das junge Mädchen nimmt wieder menschliche Gestalt an und bettelt Brot im Schlosse; einen Teil von dem, was sie bekommt, wirft sie den Schwänen hin und den Rest bringt sie der Fee, welche immer noch im Schlosshof eingemauert ist. Der Herr des Schlosses wird nun aufmerksam auf das Benehmen des Kindes und fragt nach ihrer Herkunft, worauf sie ihm alles erzählt, was sie selbst weiss. Auf diese Weise kommt die Wahrheit an den Tag, die unschuldige Frau

wird aus ihrer traurigen Lage erlöst und die böse Schwiegermutter muss nun ihre Stelle einnehmen.

Im grossen und ganzen stimmt diese Erzählung ziemlich genau zu der buddhistischen Fassung in den Pâlitexten und in den nepalesischen Quellen, nur mit dem Unterschied, dass der Bösewicht hier die Schwiegermutter ist, während dort die anderen Königinnen aus Eifersucht an Padmavatî Rache nehmen. Ich glaube, dass diese Aenderung, die die ganze Fabel wenig tangiert, notwendig wurde, als die Erzählung aus dem polygamischen Osten in den monogamischen Westen wanderte. Gaston Paris dagegen, der die buddhistische Fassung nicht kannte, hat behauptet, dass die böse Schwiegermutter erst später für die erste Frau des Gatten substituiert worden sei (Romania III 326), so dass wir also auch für die westliche Fassung der Erzählung ursprünglich ein polygamisches Verhältnis anzunehmen hätten.

Sehr nahe verwandt mit dieser Fabel des Dolopathos ist das altfranzösische Gedicht, welches den Titel führt: Naissance du Chevalier au Cygne, herausgegeben von Todd in den Publications of the modern language association of America vol. IV, Baltimore 1889. Hier wird erzählt von einem König Lotaire oder Lotier, dessen Reich an Ungarn grenzt und der sich auf der Jagd in eine Königstochter Namens Elioxe verliebt. Auch diese sieht mit prophetischem Blick voraus, dass sie sechs Söhne und eine Tochter gebären werde. Lotaire heiratet sie gegen den Willen seiner Mutter Matrosilie, und Elioxe stirbt, nachdem sie den sieben Kindern das Leben gegeben, und zwar zu einer Zeit, als ihr Gemahl abwesend ist. Die Schwiegermutter schafft dann die Kinder bei Seite und erzählt ihrem heimkehrenden Sohne, dass Elioxe sieben scheussliche Drachen geboren habe. Die weitere Entwicklung ist dann ganz ähnlich wie in der anderen Erzählung, nur mit dem Unterschied, dass der König seiner Mutter nach erfolgtem Geständnis verzeiht, was er ja hier viel eher thun konnte, da Elioxe nach der Ent-

bindung gestorben war und also kein Unrecht hatte erleiden müssen.

Am nächsten verwandt ist die Version in Ser Giovanni Fiorentino's Pecorone, welche Nicholas Trivet's Life of Constance und Chaucer's Man of Law's tale zu Grunde liegt. Hier wird erzählt, wie die Prinzessin Denise von Frankreich, um der Heirat mit einem alten deutschen Prinzen zu entgehen, nach England flieht und wie der König von England sich in sie verliebt und sie heiratet. Während er Krieg in Schottland führt, gebiert sie Zwillinge, aber die Königin-Mutter schreibt ihrem Sohne, dass sie zwei Ungeheuer zur Welt gebracht habe. Der König befiehlt, dieselben doch sorgfältig zu erziehen, aber die Mutter schiebt einen Befehl unter, dass die Königin und ihre beiden Kinder getötet werden sollen. Der damit beauftragte Diener ist auch hier saumselig; er lässt seine Opfer nach Genua entkommen. Nach Verlauf einiger Jahre findet dann die Königin ihren Gemahl in Rom, als er eben im Begriff ist, einen Kreuzzug zu unternehmen; sie stellt ihm ihre Kinder vor und kehrt mit ihnen nach England zurück.

Clouston (l. c. p. 402) meint, dass diese Novelle Fiorentino's aus Nicholas Trivet's Leben der Constanze entnommen sei, weil dieses etwa 40 Jahre vorher entstanden sein müsse. Bei genauerer Betrachtung aber stellt sich heraus, dass dies nicht der Fall sein kann, denn die Novelle Fiorentino's stimmt genau zu der alten buddhistischen Fassung der Sage, während bei Trivet eine Anzahl Züge hinzukommen, die sich dort nicht finden, anderen dagegen weggelassen sind. Aus den Andeutungen in Clouston's Summary (p. 412) scheint hervorzugehen, dass er das richtige Verhältnis geahnt hat, da er aber die buddhistische Form nicht kannte, so konnte er auch nicht zu vollständiger Klarheit darüber gelangen, welche Züge ursprünglich sind und welche erst später dazu gethan wurden. Er sagt daselbst: In Trivet and in the romance of Emare there is an incident which properly belongs to another, but cognate cycle

of tales, that, namely, of the malignant mother-in-law telling her son that his wife is a demon and her child a monster. In the group I refer to envious sisters, co-wives or mothers-in-law send the heroine's newly born babes away to be killed, substitute puppies, cats, stones or bits of wood and make the husband believe she has given birth to such objects. Gerade dieses Moment ist, wie wir gesehen haben, das charakteristische, da es sich in der ältesten Fassung der Sage findet, und die anderen Momente in den Gesta Romanorum und in den Contes dévots sind als spätere Hinzufügungen zu betrachten.

Die Erzählung der Contes dévots, wie sie zuerst lateinisch im 12. Jahrhundert von Hugues Farsi und dann französisch von Gautier de Coinsy niedergeschrieben worden ist, findet sich im Auszug ebenfalls bei CLOUSTON p. 397 ff.: Ein römischer Kaiser unternimmt eine Pilgerfahrt nach dem heiligen Lande und übergiebt die Herrschaft für die Zeit seiner Abwesenheit seinem Bruder. Dieser verliebt sich in die Kaiserin und benimmt sich ihr gegenüber so unverschämt, dass sie ihn schliesslich ins Gefängnis werfen lässt. Als nun der Kaiser zurückkehrt, setzt sie ihn wieder in Freiheit, aber der Undankbare dreht nun den Spiess um und behauptet, die Kaiserin hätte ihn verführen wollen. Darauf übergiebt der Kaiser sie drei Rittern, um sie ins Meer zu werfen, diese aber, von Mitleid ergriffen, beschränken sich darauf, sie auf einem öden Felsen auszusetzen. In ihrer Not wendet sich die Kaiserin an die Jungfrau Maria, und diese zeigt ihr ein Kraut, durch welches man den Aussatz heilen kann. Die Kaiserin wird durch ein zufällig vorüberfahrendes Schiff aus ihrer bedrängten Lage erlöst und ans Land gebracht, wo sie nun mit ihrem ihr von der Jungfrau offenbarten Mittel gegen den Aussatz Wunder wirkt. Schliesslich dringt die Kunde von diesen Wunderkuren auch nach Rom, wo der Bruder des Kaisers seit Jahren am Aussatz leidet, ohne dass irgend ein Mittel ihm helfen kann. Auf den Wunsch des Kaisers entschliesst sich die Kaiserin,

nach Rom zu reisen, um dem Kranken zu helfen; sie empfängt ihn, in einen dichten Schleier gehüllt, und sagt ihm, wenn er auf Rettung hoffen wolle, müsse er alle seine Sünden bekennen. Er fügt sich dieser Bedingung, verschweigt aber doch die Hauptsünde, die er ihr gegenüber auf dem Gewissen hat, und nun bleibt das Heilmittel wirkungslos. Später aber entschliesst er sich doch, ein offenes Geständnis abzulegen, worauf die Kaiserin sich ebenfalls zu erkennen giebt, und die Versöhnung erfolgt.

Ganz ähnlich, nur noch etwas ausführlicher, ist die Erzählung bei Vincent de Beauvais (1190—1264) in seinem Speculum historiale cap. 90. In beiden ist die Rede von dem Kaiser von Rom, dessen Bruder die Kaiserin zu verführen sucht, und wie dieselbe von der Jungfrau Maria gerettet wird. In beiden aber fehlt das höchst charakteristische Moment von der Beseitigung der Kinder, an deren Stelle irgend etwas untergeschoben wird. Die ganze Aehnlichkeit zwischen diesen Erzählungen und der ursprünglichen buddhistischen Fassung beruht also darauf, dass in beiden von einer angeblich ehebrecherischen Frau die Rede ist, deren Unschuld am Ende an den Tag kommt. Dieser eine Punkt genügt aber nach meiner Ansicht nicht, um die Identität der Erzählungen zu beweisen, denn wenn wir die Gesta Romanorum oder irgend eine andere Fabelsammlung durchsehen, werden wir noch mehr Geschichten finden, die dasselbe Thema auf die eine oder andere Weise behandeln.

Wir kommen nun zur Fassung der Gesta Romanorum. Dieselbe findet sich in der englischen Version der Gesta (Harleian Ms. 7333 Bl. 201) unter dem Titel: Merelaus the Emperour und ist abgedruckt in dem Sammelbande Originals and Analogues of some of Chaucer's Canterbury Tales p. 57ff. Der lateinische Text unter dem Titel Hildegarde steht bei Oesterley p. 648ff. Im grossen und ganzen stimmt diese Rezension zu der in den Contes dévots und bei Vincent de

Beauvais, aber das wichtigste Moment fehlt auch hier. CLOUSTON ist in seinem Vergleichungseifer entschieden zu weit gegangen.

Wir kommen nun zu dem Cyklus von Erzählungen, den SUCHIER in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Manekine des Philippe de Remi, Sire de Beaumanoir zusammenstellt (Société des Anciens textes Français, Paris 1884). Hier haben wir zunächst einen etwas verschiedenen Ausgangspunkt: Ein Kaiser oder König verliebt sich nach dem Tode seiner Frau in seine einzige Tochter und will sie heiraten. Die Tochter entzieht sich diesem Plane durch die Flucht. Dann gelangt sie zu einem andern König, der sie gegen den Willen seiner Mutter heiratet, und nun ist der weitere Gang der Erzählung derselbe wie im Dolopathos. In einigen der hieher gehörigen Texte schneidet die Königstochter sich in ihrer Verzweiflung selbst die Hände ab.

SUCHIER teilt die hieher gehörigen Erzählungen in zwei Klassen ein, von denen er die eine die Klasse des Eremiten, die andere die des Senators nennt. In der ersten Klasse hat die Heldin zwei Söhne, sie wird zweimal in den Wald geführt und das zweite Mal findet sie Unterkunft bei einem Eremiten, wo sie dann auch schliesslich von ihrem Gemahl wieder abgeholt wird. In den Erzählungen der anderen Klasse hat die Heldin nur einen Sohn. Zweimal wird sie auf dem Meere ausgesetzt, das zweite Mal gelangt sie nach Rom, wo sie Zuflucht bei einem Senator findet und wo sie von ihrem Gemahl wieder aufgesucht wird.

Zu der ersten Gruppe gehört zunächst der älteste Text, der hier in Betracht kommt, aus dem 12. Jahrhundert. Er ist in lateinischer Sprache abgefasst, führt den Titel Vita Offae primi und bildet einen Teil von Matthaeus Paris' Historia major. Er ist abgedruckt in dem vorhin erwähnten Sammelband von BROCK p. 73ff. König Offa findet auf der Insel die Tochter des Königs von York, die in der Einöde ausgesetzt

war, macht sie zu seiner Gemahlin und gewinnt mit ihr Nachkommen. Der König der Northumbrer bittet Offa um Hülfe gegen die heidnischen Scoten und zugleich um die Hand seiner Tochter. Offa besiegt die Scoten, aber der Brief, in dem er seinen Sieg meldet, wird von seinem Schwiegersohne selbst unterschlagen und durch einen anderen entgegengesetzten Inhalts ersetzt, in dem zugleich auch noch der Befehl enthalten ist, die Königin und ihre Kinder auszusetzen. Nach zweimonatlicher Abwesenheit kehrt Offa zurück und sucht in seiner Verzweiflung im Jagen Trost. Da findet er bei einem Einsiedler die totgeglaubte Gattin wohlbehalten samt ihren Kindern.

In dieser Version fehlt der Zug, dass Offa's Gattin in Abwesenheit ihres Gemahls Mutter wird. Es fehlt auch die Wegnahme der Kinder, für welche irgend etwas anderes substituiert wird, ferner ist der Bösewicht hier nicht die Schwiegermutter, sondern der Schwiegersohn und die Anzahl der Kinder ist unbestimmt. Auch das ist auffallend, dass ausser Offa selbst kein einziger Name in dieser Version angegeben ist.

Ausserdem gehört in diese Kategorie noch ein Marienmirakel, welches Kap. XI der Miraculi de la gloriosa Verzene (Vicenza 1475) bildet (Suchier p. L): Der Kaiser von Frankreich und Rom verliebt sich hier nicht in seine eigene Tochter, sondern er nimmt eine zweite Frau, welche auf die Schönheit ihrer Stieftochter eifersüchtig ist und dieselbe mit ihrem Hass verfolgt. Im übrigen ist die Entwicklung dieselbe wie vorhin angegeben.

Eine Anzahl von hieher gehörigen Texten haben Züge, die aus beiden Kategorien entnommen sind, so die Erzählung von der Helena aus dem 13. Jahrhundert (Suchier p. XXVII ff.), die Historia de la regina Oliva (Suchier p. XLVI) und auch die Ystoria regis Franchorum et filiae in qua adulterium comitere voluit (Suchier p. XLI).

Die übrigen Versionen gehören zur Gruppe des Senators, nämlich der deutsche Roman von Mai und Beaflor (Suchier

p. XXXII), ferner die Manekine des Beaumanoir selbst und die Geschichte der Constanze von Nicholas Trivet, auf welcher die Erzählungen von Gower und Chaucer basieren (abgedruckt in dem schon erwähnten Sammelbande p. 1—53). Die Version des Trivet ist die einzige, in welcher die Heldin mit einer historischen Person identifiziert wird, nämlich mit Constantina, der Tochter des byzantinischen Kaisers Tiberius Constantinus († 582).

Auch einige andere Versionen gehören zur Gruppe des Senators, obgleich der Senator selbst darin nicht figuriert, sondern durch eine andere Person ersetzt ist. Hier wäre zuerst zu erwähnen die Version des Wieners Jansen Einikel (nach 1277 verfasst) abgedruckt bei von der Hagen, Gesamtabenteuer II 595. Der Senator ist hier durch einen alten Römer ersetzt. Ferner gehört hieher die Version des Ser Giovanni Fiorentino in seinem Pecorone (s. oben S. 226), wo der Senator durch den Papst ersetzt ist, der deutsche Roman des Büheler, betitelt „Die Tochter des Königs von Frankreich“ (Suchier p. XLIII), die Novella della figlia del re di Dacia (Suchier p. XLIV) und das englische Gedicht Emare.

Hieher gehört auch die englische Romanze vom Kaiser Octavian (abgedruckt in Weber's Metrical Romances, Edinburgh 1810, p. 157—239): Der Kaiser Octavian heiratet die französische Prinzessin Florence, welche ihm zwei Knaben gebiert, die Octavian und Florent genannt werden. Des Kaisers Mutter redet ihm ein, dass einer der Knaben ein Bastard sein müsse und darauf werden Mutter und Kinder in einen Wald verbannt, 100 Meilen von Rom entfernt. Ein Affe raubt den einen Knaben und eine Löwin den anderen; aber am Ende werden sie alle wieder vereint.

Schliesslich will ich noch einen Text erwähnen, den Suchier und Liebrecht für noch älter halten als den in der Vita Offae primi enthaltenen, nämlich die Legende von der heiligen Azénor, enthalten in dem Bréviaire de Léon von 1516 (Suchier

p. LXXVI). Auf dieser Legende basiert das bretonische Gedicht von Sainte Hénori bei Luzel Gwerziou Breiz-Izel I 160. Diese Legende stimmt in einzelnen Punkten zu den vorhin erwähnten Versionen, weicht aber in anderen wieder ab, vor allen Dingen ist der Gemahl nicht abwesend, folglich kann auch die Vertauschung der Briefe nicht stattfinden. Ferner fällt die erste Verbannung weg, Azénor wird verurteilt, lebendig verbrannt zu werden, erst als sie sich schwanger erklärt, wird die Sentenz dahin modifiziert, dass sie in ein Fass eingesperrt und dieses ins Meer geworfen werden soll. In diesem Fass wird sie dann nach fünf Monaten von einem Knaben entbunden und landet bei der Abtei Beauport in Irland, wo sie von den Geistlichen freundlich aufgenommen wird.

Suchier berührt in der Einleitung zur Manekine (p. LV ff.) auch noch die nebensächlichen Züge, die den verschiedenen älteren Versionen unserer Legende angehören und geht dann dazu über (p. LVIII ff.), die modernen Volkslieder und Märchen, welche auf derselben basieren, aufzuzählen. Die abgeschnittene Hand ist ein durchaus sekundärer Zug, der sich in den ältesten Versionen nicht findet, ebensowenig wie der Versuch des Vaters der Heldin, seine Tochter zu verführen, der dieselbe aus dem Lande und in die Wildnis treibt. Dieser letztere Zug ist höchst wahrscheinlich aus dem Apolloniusroman entlehnt, der überhaupt auch sonst ähnliche Momente aufweist, wie z. B. die Aussetzung der Heldin in einem Fass, welches ins Meer geworfen wird. Die Verstümmelung der Hand wird in den verschiedenen Versionen verschieden aufgefasst und auch motiviert: In der Vita Offae primi wird der Befehl, die Hände und Füsse abzuschneiden, nur an den Kindern ausgeführt. Helena erklärt, dass sie sich eher alle Glieder abschneiden würde, als ihren Vater zu heiraten, und sie ergreift in der That ein Messer, um das auszuführen, wird aber von ihrer Dienerin daran verhindert. Die Manekine schneidet sich dagegen nur den linken Arm ab, um der verhängnisvollen Heirat zu entgehen und in

der katalanischen Erzählung Historia del rey de Hungria (Suchier p. XLII) schneidet sich die Heldin ihre beiden Hände ab, weil sie weiss, dass ihr Vater sie besonders wegen deren Schönheit liebt. Suchier erinnert hier mit Recht an die Legenden von der heiligen Lucie und der heiligen Brigitta, welche sich beide die Augen ausrissen, wegen deren Schönheit die jungen Leute sich in sie verliebten (comp. Acta Sanctorum I Febr. 177, Leabhar Brecc p. 63[b] und die Bemerkungen von Whitley Stokes und Gaidoz, Revue Celtique III 443, V 129). Dieser Zug geht natürlich in letzter Linie auch wieder auf buddhistische Anschauungen zurück; wir finden denselben im Kommentar zur Therîgâthâ, wo er von der Nonne Subhâ Jîvambavanikâ erzählt wird (Paramatthadîpanî XXVII, 246).

Unter den arabischen und sonstigen orientalischen Versionen sind hieher zu rechnen die „Geschichte der zwei neidischen Schwestern“ in Tausend und eine Nacht (Uebers. v. Weil III 274—311), sodann die bei Cosquin, Contes populaires de Lorraine I 196 ff. citirten aus Mesopotamien, Aegypten und aus dem Kaukasus. Dagegen ist nur durch einen ganz nebensächlichen Umstand, nämlich durch das Abschneiden der Hände, verwandt die von Suchier p. LXIV herangezogene „Geschichte der unglücklichen Frau mit dem Bettler“ in Tausend und eine Nacht (Uebers. von Weil IV 44). Auch die von Clouston in dem schon öfter erwähnten Sammelbande p. 367—396 abgedruckten arabischen und persischen Versionen kann ich nicht als direkt verwandt ansehen. Sie stimmen zu der Erzählung in den Contes dévots und bei Vincent de Beauvais (s. oben S. 227 u. 228), entbehren aber gerade so wie diese die charakteristischen Züge, die wir in der buddhistischen Rezension, im Chevalier au Cygne und bei Giovanni Pecorone gefunden haben.

Wir kommen nun zum dritten Teil der Erzählung von Uppalavaṇṇâ. Derselbe findet sich nicht in den Sanskritquellen und auch von den in Frage kommenden Pâlitexten kennt ihn nur Dhamenapâla's Paramatthadîpanî (p. 195 ff. meiner Ausgabe),

während er in der Manorathapûraṇî fehlt. Dieser dritte Teil knüpft an an v. 226 der Therîgâthâ: Ubho mâtâ cadhîtâ ca mayam âsuṃ sapattiyo, und zwar ist es die Geschichte des Thera Gangâtîriya, welcher Mutter und Schwester heiratete. Dem Inhalte nach hat sie Aehnlichkeit mit der soeben behandelten. Es ist auch die Rede von einer bösen Schwiegermutter, welche die Gattin ihres Sohnes der Untreue beschuldigt und aus dem Hause jagt. Dieselbe gebiert auf der Strasse einen Sohn, der ihr in einem unbewachten Moment von einem Karawanenführer weggenommen wird. Darauf heiratet sie einen Räuberhauptmann, dem sie eine Tochter schenkt. Eines Tages bekommt sie Streit mit ihrem Mann und lässt aus Unbedachtsamkeit die Tochter zu Boden fallen, welche sich am Kopf verletzt. Aus Furcht verlässt sie nun das Haus und kommt nach Râjagaha, wo ihr Sohn schon längere Zeit lebte. Sie betritt dessen Haus und wird von ihm, der sie nach so langer Zeit nicht mehr erkennt, zu seiner Gattin gemacht. Später heiratet er dann auch noch seine Schwester, die Tochter des Räuberhauptmanns, die ebenfalls zufällig nach Râjagaha gekommen war und sich in seinem Hause eingefunden hatte. Nun lebt er also mit Mutter und Schwester zusammen. Eines Tages löst die Mutter der Tochter den Haarknoten, um eine Laus zu fangen und bei dieser Gelegenheit entdeckt sie die Schramme, die diese noch von der früher erlittenen Verletzung an sich trägt. Nun folgt allseitige Wiedererkennung und die Mutter flüchtet sich aus dieser traurigen Umgebung in ein Nonnenkloster.

Noch ausführlicher ist die Geschichte im Tibetanischen (Kah Gjur VIII 216—273), ins Deutsche übersetzt von SCHIEFNER in den Abhandlungen der Petersburger Akademie und daraus ins Englische von RALSTON, Tibetan Tables No. X. Diese Geschichte figuriert unter dem Namen Utpalavarnâ, enthält aber nur diesen dritten Teil unserer Erzählung. Utpalavarṇâ, die eben in Kindesnöten ist, merkt, dass ihr Mann

ein Verhältnis mit ihrer Mutter hat. Gleich nachdem sie von einer Tochter entbunden ist, hält sie ihrem Mann diese Missethat vor und wirft ihm das neugeborene Kind an, welches eine Schramme am Kopf davonträgt. Dann verlässt sie das Haus, schliesst sich einer Karawane, die nach Mathurâ geht, an und heiratet den Karawanenführer. Derselbe lässt sie in Mathurâ zurück und geht selbst nach Takshaçilâ, wo Utpalavarṇâ's Tochter mit ihrem Vater zurückgeblieben war. Da er nun Sehnsucht nach weiblichem Umgang hatte, so rieten die anderen Kaufleute ihm, die Tochter der Utpalavarṇâ zu heiraten, was er nach einigem Zögern auch that. Als er nun nach Mathurâ zurükkehrt, hatte Utpalavarṇâ erfahren, dass er auf der Reise in Takshaçilâ ein Gandhâramädchen geheiratet habe, und forderte ihn auf, dieses Mädchen in ihr Haus zu bringen. Zuerst weigerte er sich, indem er sagte, dass in einem Hause, wo zwei Weiber walten, Zwietracht und Uneinigkeit herrsche, schliesslich aber gab er doch nach und brachte sie ins Haus. Hier findet nun die Wiedererkennung in derselben Weise statt wie in der Pâlirezension. Utpalavarṇâ sieht sich genötigt, auch dieses Haus zu verlassen und schliesst sich einer Karawane an, die nach Vaisâli geht. Dort gerät sie unter die Courtisanen und geht mit diesen eine Wette ein, dass sie einen jungen Gewürzkrämer Namens Anishṭaprâpta in ihre Netze locken wolle. Wenn ihr dies gelänge, so sollten alle Courtisanen sie als ihre Oberherrin anerkennen, gelänge es ihr aber nicht, so sollte sie 60 Karshâpaṇas als Strafe zahlen. Durch allerlei Kunststücke bringt sie es dazu, den jungen Mann in sich verliebt zu machen. Sie gebiert nun nacheinander zwei Kinder, einen Knaben und ein Mädchen, die sie beide aussetzen lässt; der Knabe wird von dem östlichen und das Mädchen von dem westlichen Thürhüter an Kindesstatt aufgenommen. Als beide erwachsen sind, verliebt sich der Adoptivsohn des östlichen Thürhüters in seine ihm unbekannte Mutter Utpalavarṇâ, die sich inzwischen wieder einer Kara-

wane angeschlossen hat, und setzt es bei seinem Adoptivvater durch, dass er sie heiraten darf. Die beiden Thürhüter waren aber vorher schon übereingekommen, dass ihre Adoptivkinder einander heiraten sollten, sobald sie erwachsen wären, und dieses Abkommen wird nun ebenfalls ausgeführt, so dass der junge Mann nun seine Mutter und Schwester zu Frauen hat. Um diese Zeit kam Moggallâna zu seinem Hause und erzählte ihm den ganzen Hergang. Utpalavarṇâ versucht nun auch diesen zu bethören, da es ihr aber nicht gelingt, so lässt sie sich von ihm in seiner Lehre unterrichten.

In diesem tibetanischen Texte ist dieselbe Geschichte zweimal wiederholt mit unbedeutenden Veränderungen, und Ralston hat Recht, wenn er in seiner Einleitung (p. LIV) behauptet, dass die Geschichte an die Märchen von Tausend und eine Nacht erinnert. Es ist mir nun allerdings nicht gelungen, eine analoge Erzählung in dieser Sammlung zu finden, dagegen haben wir im Abendlande eine Legende, die ziemlich genau dazu stimmt, nämlich die Gregoriuslegende, in der ebenfalls vom Incest des Bruders mit der Schwester und der Mutter mit dem Sohn die Rede ist. Die ganze Sage ist allerdings hier auf christliches Gebiet hinübergespielt, es soll gezeigt werden, dass auch die grösste Schuld durch aufrichtige Busse gesühnt und die launenhaften Beschlüsse eines blinden Verhängnisses durch Demut und Unterwerfung vernichtet werden können. Darum endet die Erzählung damit, dass der aus dem Incest hervorgegangene Sohn schliesslich Papst wird. Warum der Verfasser der Legende gerade den Namen Gregor beigelegt hat, ist zweifelhaft, Bieling (in seiner Schrift: Ein Beitrag zur Ueberlieferung der Gregorlegende, Berlin 1874) denkt dabei an den Papst Gregor V., welcher der Sohn eines deutschen Herzogs war, andere, wie Constans (La légende d'Oedipe, Paris 1881) und Neussell (Ueber die altfranzösischen, mittelhochdeutschen und mittelenglischen Bearbeitungen der Sage von Gregorius, Halle 1886) denken an Gregor I.

und meinen, dass es dem Dichter hauptsächlich darauf angekommen sei, den bekehrten Sünder zu einem hervorragenden Papst zu machen, und dass Gregor I. sich dazu ganz besonders geeignet habe.

Die älteste Form, in der wir diese Gregoriuslegende besitzen, bietet uns ein französisches Gedicht, welches uns in fünf Handschriften erhalten (NEUSSELL l. c. p. 6) und nach einer dieser Handschriften auch herausgegeben ist von LUZARCHE: Vie du Pape Grégoire le Grand, Tours 1857.

In dieser Erzählung ist die Rede von freiwilligem Incest zwischen Bruder und Schwester. Der Sohn, der aus diesem Incest hervorgeht, heiratet, nachdem er allerhand Abenteuer bestanden hat, seine Mutter, ohne es zu wissen, trennt sich dann von ihr, sobald er seine Abstammung erfahren hat, und wird schliesslich Papst in Rom. Es handelt sich also auch hier, wie in der Sage von Uppalavaṇṇâ, um einen doppelten Incest, den zwischen Bruder und Schwester und den zwischen Mutter und Sohn, nur mit dem Unterschied, dass in der Uppalavaṇṇâsage beide unfreiwillig sind, während hier der erste freiwillig begangen wird. Aus diesem französischen Gedicht ist zunächst eine lateinische Bearbeitung geflossen, welche den Titel führt Vita sancti Albani (D'ANCONA, La leggenda di Vergogna p. 25 sq.) und dann die deutsche Version HARTMANN's VON AUE, die unter dem Titel „Gregorius auf dem Steine" bekannt ist. HARTMANN folgt im allgemeinen dem französischen Text ziemlich genau und weicht nur in Einzelheiten ab, wie NEUSSELL in seiner vorhin angeführten Dissertation p. 25—43 nachgewiesen hat.

Es gehen aber auch noch andere Bearbeitungen auf dieses französische Gedicht zurück, zunächst eine mittelenglische, welche ebenfalls in drei Handschriften überliefert ist (Gregorius, herausg. von HERMANN PAUL p. IV). Der Titel dieser Legende ist: Of the wadur and the modur of S. Gregory and hou he was gete. Sie stammt höchstwahrscheinlich

noch aus dem Ende des 13. Jahrhunderts (Kölbing, Ueber die englische Version der Gregorlegende in ihrem Verhältnis zum französischen Gedicht und zu Hartmann's Bearbeitung, Breslau 1896, p. 42ff.). Sodann sind auch die Prosabearbeitungen in den Gesta Romanorum auf dieses französische Gedicht zurückzuführen. Es liegen uns deren drei vor: 1) Cap. 81: De mirabili divina dispensatione et ortu beati Gregorii pape (bei Grässe I 153ff., bei Oesterley p. 399ff.). Hier ist der Graf von Aquitanien, den wir in dem französischen Gedichte und bei Hartmann finden, durch einen König Marcus ersetzt. Im übrigen verläuft die Erzählung ganz wie dort angegeben. 2) Cap. 13: De amore inordinato (bei Grässe I 21, bei Oesterley p. 291). Hier ist nicht die Rede vom Incest zwischen Bruder und Schwester, sondern zwischen Mutter und Sohn. Das Kind wird gleich nach der Geburt von der Mutter erdrosselt, aber sein Blut fliesst auf ihre Hand und zeichnet vier rote Kreise, die sich nicht wieder wegbringen lassen, so dass die Königin genötigt ist, immerwährend Handschuhe zu tragen. Die Jungfrau Maria erscheint nun dem Beichtvater der Königin und beauftragt ihn, derselben zu sagen, dass ihr ihre Sünde vergeben werden würde, wenn sie ein offenes Geständnis ablegen wolle. Wenn sie das aber nicht wolle, so solle er ihr den Handschuh der linken Hand ausziehen. Der Beichtvater thut wie ihm befohlen ist und erblickt nun auf der linken Hand der Königin die vier roten Kreise, worauf dieselbe ihm zu Füssen fällt und ihre Sünde bekennt.

3) Cap. 244 (bei Oesterley p. 641ff.). Diese Geschichte stimmt am meisten zu der vorhin (S. 237) erwähnten Vita sancti Albani. Ein mächtiger Kaiser im Norden (in partibus aquilonis) hat mit seiner eigenen Tochter einen Sohn. Dieser wird irgendwo in Ungarn ausgesetzt, kommt später an den Hof des Königs und wird Erbe des Thrones. Dann heiratet er seine Mutter und lebt mit ihr zusammen, bis durch einen Zufall das schreckliche Geheimnis an den Tag kommt. Nun

wenden sie sich in ihrer Verzweiflung an einen Eremiten, der ihnen eine siebenjährige Busse vorschreibt. Nach Ablauf dieser sieben Jahre gehen sie zusammen mit dem alten Kaiser zum zweitenmal zu diesem Eremiten und verirren sich bei dieser Gelegenheit im Walde. Der Sohn steigt auf einen Baum, um die Gegend überblicken zu können, und während dieser Zeit schändet der Vater zum zweitenmal die Tochter. Als der Sohn das sieht, tötet er beide und bleibt den Rest seines Lebens bei dem Eremiten, um Busse zu thun. In dieser Sage haben wir also einen doppelten freiwilligen Incest zwischen Vater und Tochter und ausserdem noch den unfreiwilligen Incest zwischen Mutter und Sohn. Was den ersteren anbetrifft, so liegt es sehr nahe, an das Rätsel im Apollonius von Tyrus zu denken (Liebrecht, Gött. gelehrt. Anz. 1867 p. 1730), sowie an die vorher (S. 231) erwähnte Vita Offae prima und die sich daran schliessenden Erzählungen.

Aus den Gesta Romanorum sind nach Paul (l. c. p. IV) ferner geflossen zwei spanische Behandlungen der Sage, nämlich die fünfte Novelle in dem Patrañuelo des Juan de Timoneda und das Drama des Matos Fragoso ‚El marido de su madre' (s. Köhler, Germania XI 288), sodann drei italienische, die das mit einander gemein haben, dass eine Uebertragung in bürgerliche Verhältnisse stattgefunden hat, der Name Gregorius also nicht mehr vorkommt.

Doch wir haben, ehe wir uns der neueren Litteratur zuwenden, noch einige ältere Legenden zu besprechen, die ebenfalls in diesen Kreis hineingehören, zunächst zwei Marienlegenden, die besprochen werden in Mussafia's Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden (Wien 1887—1891) und die in der Form an das oben (S. 228) erwähnte 13. Kapitel der Gesta Romanorum erinnern. Die erste findet sich in der Pariser Handschrift Lat. 14463 No. 62 und lautet folgendermassen: Mutter pflegt Umgang mit ihrem eigenen Sohn. Sie

gebiert ein Kind und tötet es. Der Teufel in Gestalt eines weisen Klerikers klagt sie an. Sie beichtet dem Papst und wird von Maria gerettet. Der Papst wird hier Lucianus genannt, jedenfalls nur ein Versehen für Lucius, der von 252 bis 253 Papst war.

Mussafia (l. c. I 43) schreibt diese Legende dem Hugo Farsitus zu. Sie findet sich auch in der Scala coeli des Dominikaners Johannes Gobii minor (Mussafia III 43) und bei Vincentius Bellovacensis VII 93—95 (comp. Ward Catalogue of Romances in the manuscript department of the British Museum II 627 No. 10).

Die zweite befindet sich in der Handschrift Harley 4401 des British Museum und ist von Gautier de Coincy. Sie ist herausg. von Ulrich in Gröber's Zeitschr. für roman. Philol. VI 325 ff. (comp. Ward l. c. II 719 No. 9).

Es käme nun zunächst die italienische Legende, welche d'Ancona unter dem Titel: La leggenda di Vergogna (Bologna 1869) veröffentlicht hat. Sie hat ihren Namen daher, dass der Sohn, welcher aus dem Verkehr zwischen Vater und Tochter hervorgeht, in der Taufe den Namen Vergogna bekommt. Er wird auf dem Meere ausgesetzt und gelangt nach Aegypten, wo er von Fischern aufgefangen und zu dem König gebracht wird, der ihm den Namen Girardo Aventuroso beilegt und ihn an Sohnes Statt annimmt. Seine Mutter war inzwischen durch ihre Weigerung zu heiraten mit den Baronen ihres Landes in Streit geraten und die Nachricht von diesem Streite war bis nach Aegypten gedrungen. Der ritterliche junge Girardus bietet der Dame seine Dienste an, und es gelingt ihm, ihr Land wiederzuerobern, worauf er sie heiratet. Als dann die Wahrheit an den Tag kommt, begeben sie sich zusammen zum Papst nach Rom, um seine Absolution zu erlangen. Der Papst befiehlt ihnen, sich jeder für sich in ein Kloster aufnehmen zu lassen, wo sie nach einigen Jahren sterben. Der Papst lässt sie dann zusammen in einem Grab

beisetzen und darüber die Inschrift eingravieren, die der folgenden französischen entspricht:

> Cy gist la fille, cy gist le père,
> Cy gist la soeur, cy gist le frère,
> Cy gist la femme et le mary
> Et si n'y a que deux corps ici.

Diese Inschrift stimmt ziemlich genau zu der Antwort, welche Uppalavaṇṇâ's Tochter einem vorübergehenden Brahmanen giebt, der sie fragt, wie das Kind, mit dem sie spielt, mit ihr verwandt sei: Er ist mein Bruder, der Sohn meines Bruders, mein Sohn (scil. Stiefsohn) und mein Schwager. Sein Vater ist mein Vater (scil. Stiefvater), mein Bruder und jetzt mein Gemahl.

Diese Inschrift findet sich übrigens, wie DUNLOP-LIEBRECHT p. 290 bemerkt, auch noch an anderen Orten, woraus hervorgeht, dass die Sage in damaliger Zeit sehr verbreitet war.

Es wären noch zu erwähnen zwei altfranzösische Fabliaux, die ebenfalls auf Marienlegenden beruhen, nämlich:

1. Le dit du buef, herausg. von JUBINAL: Nouveau recueil de contes, dits, fabliaux et autres pièces inédites des XIIIe, XIVe et XV siècles I 42. Der Name dieses fabliau kommt daher, dass der Papst der Mutter und dem Sohn, welche verbotenen Umgang mit einander gepflogen haben, die Busse auferlegt, sie sollen sich in eine Rindshaut einnähen und in dieser Umhüllung sieben Jahre lang die Welt durchstreifen.

2. La borgoise qui fu grosse de son fil, herausg. von MÉON Nouveau recueil de fables et contes II 394. Die Frau eines reichen Senators tötet das Kind, das sie von ihrem eigenen Sohn gehabt hat und erlangt durch strenge Busse die Verzeihung der Jungfrau Maria.

Wenn wir in chronologischer Reihenfolge vorgehen, käme jetzt die Novelle der Königin Margarethe von Navarra (Heptameron 30) und etwas später die des Brevio (No. 4) und die

des Bandello (No. 35). Ebenfalls aus dem 16. Jahrhundert stammt die Erzählung in Luther's[1] Tischreden unter dem Artikel „Ohrenbeichte“ (p. 226^{b}), aus dem 18. Jahrhundert das Trauerspiel von Horace Walpole: The mysterious mother und eine Anekdote in den Briefen der Prinzessin Elisabeth Charlotte von Orléans (herausg. von HOLLAND in der Bibliothek des litterarischen Vereins LXXXVIII p. 261).

Endlich muss ich der Vollständigkeit halber noch die Versionen hier anführen, die REINHOLD KÖHLER in der Germania XV 284ff. veröffentlicht hat, nämlich: 1. die Gregoriuslegende in schwedischer Sprache, welche auf einer deutschen Prosabearbeitung in Der Heiligen Leben beruht und in letzter Linie auch auf HARTMANN VON AUE zurückgeht. 2. Die bulgarische Legende von Paulus von Caesarea, welche nach Ansicht des Herausgebers aus einem noch nicht nachgewiesenen griechischen Original übersetzt ist. 3. Zwei serbische Volkslieder von dem Findling Simon (übers. bei TALVJ, Volkslieder der Serben, Halle und Leipzig 1835, p. 139ff.)[2]. Die übrigen russischen Versionen, welche PAUL l. c. p. VII erwähnt, sind mir nicht zugänglich.

Es wäre nun noch ein wichtiger Punkt zu erörtern, nämlich die Verwandtschaft der Gregoriuslegende mit der Oedipussage, doch will ich mich hierüber kurz fassen. COMPARETTI hat in seinem Buche Edipo e la Mitologia comparata, Paris 1867, p. 88 dieser Frage grosse Aufmerksamkeit zugewendet und ist zu durchaus negativen Resultaten gelangt im Gegensatz zu GREITH (Spicil. Vatic. p. 159ff.), welcher die Abhängigkeit der Sagen vom heiligen Julian und Gregorius von der Oedipussage behauptet hatte. Ausser den von ihm angeführten Gründen

---

[1] Diese Erzählung stimmt am meisten zu der ursprünglichen Form der Uppalavannâsage wie auch zur Gregoriuslegende, in dem sie den doppelten Incest enthält, was im Heptameron und Bandello nicht der Fall ist.

[2] Dieses seltene Buch verdanke ich Herrn Prof. SINGER.

scheint mir hauptsächlich der Umstand gegen die Verwandtschaft zu sprechen, dass der Vatermord, welcher doch in der Oedipussage eine so hervorragende Rolle spielt, in der Gregoriuslegende und in allen auf derselben basierenden Erzählungen vollständig fehlt, wie ja auch die Uppalavaṇṇâsage ihn nicht kennt. Die russische Andreassage, die PAUL (l. c. p. VII) anführt, kennt ihn allerdings und daher wird diese wohl eher mit der Oedipussage als mit unserer Gregoriuslegende in Zusammenhang zu bringen sein.

Wie die Legende aus Indien nach dem Westen gelangt ist, lässt sich jetzt noch nicht angeben, so lange die vermittelnden Glieder fehlen, doch zweifle ich nicht, dass auch diese sich werden auffinden lassen.

Wenn wir uns nun weiter in der buddhistischen Litteratur umsehen, so finden wir die Nonne Uppalavaṇṇâ noch an mehreren Stellen erwähnt, sowohl in den heiligen Schriften selbst als in den Kommentaren, und ich will der Vollständigkeit halber diese Stellen hier anführen. Leider genügen sie nicht, um uns einen sicheren Schluss zu erlauben, ob wir es mit einer historischen Figur zu thun haben oder nicht; auch wissen wir nicht, ob alle diese Stellen sich auf eine und dieselbe Person beziehen (comp. Paramatthadîpanî Introduction p. XIII, XIV).

Pârâjika I 10, 5 wird Uppalavaṇṇâ von einem jungen Mann, der in ihrer Anwesenheit in ihre Hütte eingedrungen war, verführt. Nissaggiya V 1 wird erzählt, wie der Mönch Udâyi von der Nonne Uppalavaṇṇâ ein Kleidungsstück annahm, obgleich dieselbe ihm gänzlich unbekannt war und obgleich sie sich anfänglich weigerte, es ihm abzutreten, und an diese Erzählung wird dann das betreffende Verbot geknüpft.

Saṃyutta V 5 enthält die Versuchungsgeschichte der Uppalavaṇṇâ, die übrigens auch in der Therîgâthâ v. 230 bis 235 wiederkehrt (WINDISCH, Mâra und Buddha p. 139 ff.). Sonst wird Uppalavaṇṇâ zusammen mit Khemâ als Gotama's

aggasâvikâ erwähnt Aṅguttara I 14, 5; II 12, 2; Jâtaka I 160, 164; Dhammapada 213, 260; Dîpavaṃsa 18, 9.

BURNOUF (Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien p. 181 Note) bemerkt mit Bezug auf CSOMA, Asiat. Res. tom. XX p. 308 Note 21, dass Utpalavarṇâ, ehe sie Nonne wurde, die dritte Gemahlin Çâkyamuni's gewesen sei (vgl. auch p. 278 und SCHIEFNER, Tibet. Lebensbeschreibung p. 313, der hier einen Druckfehler konstatiert). p. 399 in der Uebersetzung des Açoka avadâna lesen wir: j'assistai à la brillante fête des dieux et des hommes et je vis également la glorieuse métamorphose d'Utpalavarṇâ, qui se transforma en roi Cakravartin.

In der Tibet. Lebensbeschreibung Çâkyamuni's (übersetzt von SCHIEFNER in den Mémoires de l'Académie de St. Petersbourg tom. VI, 1851) wird Utpalavarṇâ ebenfalls zweimal erwähnt, nämlich S. 280: „Als Mahâprajâpatî von ihrem (Kapilabhadrâ's) Verschwinden unterrichtet wird, sucht sie die Utpalavarṇâ, welche sie mit ihrer Wunderkraft in die Sommerwohnung zurückbringt. S. 284: Devadatta, der nicht in den Palast gelassen wird, verwundet die herauskommende Utpalavarnâ, weil er sie für die Zwiespaltstifterin hält. Sie stirbt infolge einer Verletzung des Gehirns.

Die hier erwähnte Kapilabhadrâ ist nach derselben Tibet. Lebensbeschreibung S. 257 das Weib des Kâçyapa, in den südlichen Texten aber kommt sie nicht vor, und wir wissen daher auch nicht, in welcher Beziehung sie zu Uppalavaṇṇâ steht. Was endlich Devadatta anbetrifft, so wird er ja allerdings in den südlichen Texten mehrfach erwähnt, und die Verschwörung, die er mit Ajâtasattu gegen Buddha's Leben anzettelte, wird im Cullavagga (VII 1, 4ff.) ausführlich erzählt, aber mit der Nonne Uppalavaṇṇâ tritt er dort nie in Berührung, und wir müssen daher wohl annehmen, dass die in der Tibet. Lebensbeschreibung vorkommende Episode, wonach Devadatta ihren Tod verursacht hätte, später hinzugedichtet worden ist.

Ich habe diese spärlichen Notizen am Schluss noch hinzugefügt, um alles Material, welches sich über Uppalavaṇṇâ aufbringen lässt, bei einander zu haben. Höchstwahrscheinlich werden die nepalesischen und tibetanischen Texte, die noch der Veröffentlichung harren, weitere Einzelheiten liefern, aus denen sich das Bild immer mehr wird vervollständigen lassen.

Nachtrag.

Die Legende vom heiligen Albanus ist herausgegeben von Moritz Haupt in den Berliner Monatsberichten für 1860 p. 243 (vgl. auch Reinhold Köhler, Germania XIV 300 ff.), und der Herausgeber bemerkt dazu: Diese Erzählung häuft in ihrem Inhalt noch rohere Greuel als die Legende von Gregorius auf dem Steine. Dass sie eine Umbildung oder Verkümmerung dieser Legende sei, dünkt mich ebenso wenig wahrscheinlich, als ich einen Grund finde, die Geschichten, die sich um Blutschande drehen, in Bausch und Bogen aus der Oedipussage herzuleiten.

Mit dem zweiten Teil seiner Bemerkung hat Haupt zweifellos recht, denn der Elternmord, der sich am Schluss der Albanuslegende findet, nachdem sich die Eltern zum zweitenmal vom Teufel haben verführen lassen, ist doch total verschieden von dem unbewussten Vatermord in der Oedipussage. Dagegen finden sich in der Albanuslegende so viele und so wesentliche Uebereinstimmungen mit der Gregoriussage, dass man diese beiden wohl nicht von einander wird trennen können.

Herr Prof. Singer macht mich noch aufmerksam auf eine aramäische Rezension unserer Sage, die sich findet bei Mark Lidzbarski, Die neuaramäischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin II 56, unter dem Titel: Sein Vater

war sein Onkel und seine Mutter seine Tante. Der Herausgeber macht selbst auf die Aehnlichkeit dieser Geschichte mit der französischen Vie du pape Grégoire und dem Gedichte HARTMANN's VON AUE aufmerksam und schliesst aus den griechischen Namen der Eltern des Helden Alexander und Helena, sowie ihrer Heimat Rhonia, dass dieselbe aus Byzanz stamme, wie ja überhaupt viele syrische Heiligengeschichten aus dem Griechischen stammen. An die Oedipussage erinnert LIDZBARSKI nicht, er scheint also auch anzunehmen, dass diese Geschichte, wie die meisten anderen, die er in seinem Sammelbande vereinigt, in letzter Linie auf indische Originale zurückgehen, wie ich in diesem Artikel zu zeigen versucht habe.

Vorbemerkung.

Die nachfolgende Arbeit ist der Anfang des letzten von H. Steinthal unternommenen Werkes. Auf den Vorschlag der Verlagsbuchhandlung S. Calvary & Co. in Berlin war der berühmte Sprachphilosoph und Psycholog noch einmal daran gegangen, seine Anschauungen über das Wesen der Mythologie systematisch zusammenzufassen und neueren Lehren gegenüberzustellen. Krankheit und Alter liessen ihn dann nur zwei grössere Stücke vollenden, von denen das fertige durchgearbeitet hier nun erscheint. Das andere Bruchstück, die Einleitung in den Ersten, allgemeinen Teil, ist „Mythologie und Völkerpsychologie“ überschrieben.

Was hier veröffentlicht wird, darf natürlich nicht einfach vom Standpunkt der augenblicklich herrschenden Anschauungen aus beurteilt werden. Sicherlich hat manche feine Bemerkung besonders zur Geschichte der Mythologie und mancher gelehrte Nachweis Bedeutung auch für den gegenwärtigen Betrieb. Aber die eigentliche Wichtigkeit der fragmentarischen Studie liegt doch darin, dass sie als ein letzter klassischer Ausdruck der philosophisch-vergleichenden Schule in der wissenschaftlichen Mythologie historischen Wert und dauernde Bedeutung beanspruchen kann.

Steinthal's Lehren sind vielfältig in den herrschenden Anschauungen fortwirkend thätig; ein anderer Teil ist in der fortschreitenden Entwicklung naturgemäss abgestorben. Aber

gerade die geschlossene Einheit der Grundideen macht ja den unvergänglichen Ruhm jener vielleicht überwundenen, aber sicher unvergesslichen Epoche in der Geschichte unserer Wissenschaft aus, zu deren glänzendsten Vertretern H. Steinthal gehörte — ein Arbeitsgenosse von J. Grimm und Adalbert Kuhn, und noch dieser jungen Zeitschrift ein freundwilliger Helfer!

Berlin, 11. Februar 1900.

Richard M. Meyer.

Allgemeine Einleitung in die Mythologie.

Von

H. Steinthal.

I. Vorbemerkungen.

1. In dem vorliegenden Buche sollen diejenigen Punkte besprochen werden, welche sonst unter dem Titel Prolegomena erörtert zu werden pflegen, also die Fragen von dem Sinn oder der Bedeutung der Mythen, von deren Ursprung und Geschichte, von ihrem Zusammenhange mit dem gesamten geistigen Leben der Völker, kurz — es sollte eine Physiologie der Mythen gegeben werden. Sie haben eine Entwicklung und erleiden Schicksale; Form und Inhalt, also das ganze innerste Wesen derselben, gestalten sich um im Laufe der Zeit. Hierin liegen ihre eigentlichen Metamorphosen, wie z. B. das Medusen-Haupt, ursprünglich eine grausenerregende Fratze, in der klassischen Kunst zu einer besonderen Form der Schönheit wird, wie sich ein Höllenhund zum lieblichen Hermes, wie die kuh-gestaltige Demeter zur ehrwürdigen Göttin wird u. s. w. Die Gründe dieses Wandels liegen teils in den Mythen selbst, teils aber in der Wechselwirkung derselben mit ethischen, religiösen und kosmogonischen Reflexionen und mit der Gestaltung des Schönheitssinnes. Der Zusammenhang des Mythos mit der Religion braucht wohl nicht genannt zu werden (bedarf aber sehr der näheren Be-

stimmung), und so zeigt sich der Einfluss auch auf das gesamte praktische Leben, das private, wie das öffentliche.

2. Die neuern Bestrebungen der Mythologen knüpften an die vergleichende Sprachwissenschaft an: diese kann die Mutter der vergleichenden Mythologie genannt werden. Man kann zwar die Namen der mythischen Wesen verschiedener Völker miteinander nicht immer derartig vergleichen, dass man sich ganz innerhalb der Lautgesetze der vergleichenden Grammatik bewegte, sondern oft nur so, dass man dem gesetzlosen Wandel der sogen. Volks-Etymologien einen gewissen Spielraum lassen muss; dann aber geben die mythischen Erzählungen selbst die Entscheidung.

3. Schon hieraus ergiebt sich, dass für die Vergleichung der Mythen genau dieselben Grenzen gelten, welche der der Sprachen naturgemäss gesetzt sind. Insofern jede Sprache eben eine Sprache ist, eine allgemeine Bethätigung des menschlichen Geistes, lässt jede Sprache eine gewisse Vergleichung mit der anderen zu; insofern aber jede Sprache eines bestimmten Volkes ihre eigentümliche äussere und innere Form hat, lassen sich nur solche Sprachen mit einander vergleichen, welche durch ihre Entstehung und Geschichte verwandt sind. Genau so verhält es sich mit den Mythen. Die Einteilung der Sprachen in Stämme bleibt massgebend für die Vergleichung der Mythen. Ich kann also keinen polynesischen oder amerikanischen Mythus mit einem indogermanischen vergleichen, wie ähnlich auch beide äusserlich erscheinen mögen; denn genauere Untersuchung innerhalb jedes Mythenstammes zeigen für jeden einzelnen Mythos oder das einzelne Symbol einen ganz besonderen Zusammenhang mit sonstigen Volksvorstellungen, sodass man z. B., wenn man in Nord-Amerika und Aegypten das Kreuz als heiliges Symbol findet, dieses weder untereinander noch mit dem christlichen Symbol des Kreuzes zusammen bringen darf. Uebrigens ist wohl zu beachten, dass bis heute nur die Mythen der Indogermanen und Semiten sicher bekannt und

hinlänglich erforscht sind. Die Vergleichung muss aber fehlgehen oder wenigstens unsicher bleiben, solange das rein Thatsächliche des Einzelnen, zu Vergleichenden, nicht genau festgestellt ist. Wie man nun zwei Wörter verschiedener Sprachen nur dann vergleichen darf, wenn zuvor jedes derselben auf seinem eigenen Boden nach grammatischer Ableitung und Gestaltung untersucht und klar gestellt ist, so auch zwei Mythen nicht eher, als bis jede in ihrem Inhalt und engerem Zusammenhang geprüft und erkannt ist.

4. Hiernach aber brauche ich auch über die Abneigung gegen die vergleichende Mythologie, welche wohl immer noch hier und da herrschen mag, kein Wort zu verlieren. Ich bemerke nur, dass Vergleichen ein ganz allgemeines Moment in der Thätigkeit des Erkennens und Denkens überhaupt ist; nur mit Hülfe dieses Prozesses, mag sich derselbe bewusst oder unbewusst vollziehen, wird eine irgend wie allgemeine Anschauung gewonnen. Ein wissenschaftliches, begriffliches Erkennen aber ist freilich ohne klares Bewusstsein über Mittel und Ziel, Gegebenes und Gesuchtes unmöglich; das erfordert die Umwandlung des sich von selbst vollziehenden Prozesses in eine Methode, wie sie einem bewussten Verfahren innewohnt.

Die methodische Vergleichung geht nicht darauf aus, überall in dem Leben der Völker, weder desselben Stammes noch aller Menschheit, die Gleichheit der Erscheinungen (das Allgemeine) unter Verwischung aller Unterschiede (des Besonderen) aufzuweisen, sondern vielmehr die Individualität jedes Volkes um so lebhafter hervortreten zu lassen, also in unserem Falle die Besonderheit der Mythen im einzelnen und der gesammten Mythenmasse eines Volkes um so deutlicher zu erkennen. Wenn es auch richtig ist, zu sagen: kein hellenischer Gott ist bloss dies, sodass er nicht zugleich auch ein indogermanischer Gott wäre: so bleibt es doch unbestritten, dass kein hellenischer Gott mit einem indischen, römischen oder deutschen u. s. w. unmittelbar identisch ist. Jupiter ist

nicht Zeus, Mars nicht Ares u. s. w., also auch Indra und Wodan oder Donnar sind nicht identisch; aber Indra kann eine Grundlage für Wodan und für Donnar abgeben.

5. Dann ist auch leicht einzusehen, dass es sich bei der Vergleichung nicht um Gleichmachung handelt. Es hat vielen der früheren Philologen widerstanden, Griechisches mit Barbarischem zusammen zu werfen; man konnte sich in der Zeichnung des Kontrasts dieser beiden Elemente nicht genug thun; und namentlich auch glaubte man die Originalität der Griechen gefährdet, ihre Schöpferkraft herabgesetzt, wenn man Hellenisches vom Barbarischen ableiten wollte. Indessen schwindet nach der obigen Bemerkung über das Wesen der Vergleichung die Furcht davor, dass die hellenische Schönheit nicht gehörig von der barbarischen Formlosigkeit gesondert und nach Verdienst gewürdigt werde: wie man auch einsieht, dass Abhängigkeit einer Schöpfung die Originalität derselben nicht ausschliesst, und dass man an keinem Punkte des Alls, der Natur wie der Geschichte, eine Ausnahme von dem allgemein herrschenden Gesetz der Entwicklung des einen aus dem anderen zulassen darf. Das Höhere knüpft überall an das Niedere, erhebt sich daraus.

6. Haben wir so den rechten Sinn der Vergleichung dargelegt, so bleibt noch eine Bemerkung über die Wichtigkeit des Studiums der Mythologie zu machen, obwohl dieselbe erst später ihre volle Bestätigung finden kann. Es lässt sich aber wohl schon vorläufig darauf hinweisen, wenn die philologische Ergründung eines Volkes ein Bild von allen geistigen Thätigkeiten derselben gewähren soll, dass dann der Mythos seinen bestimmten Platz in diesem Bilde haben muss, wobei sich zeigen wird, dass die Völker in ihren Mythen ihre tiefsten Charakterzüge offenbaren. Dieselben sind mit religiösem Kultus und Sitte nächst der Sprache die älteste Offenbarungsform des Volksgeistes, man möchte sie geradezu eine Fortsetzung der letzteren nennen, welche aber noch in ihren Auf- oder Ausbau

eingreift. Indem sie nun so die älteste objektive Substanz des Nationalgeistes bilden, liefern sie den Keim zu jeder weiteren Entwicklung des Volkes. Unmittelbar knüpft die Religion an die Mythen an, und diese werden dadurch ein Nährboden für Sittlichkeit, Recht und Sitte, für Kultus und Gebräuche im Familienleben von der Geburt bis zum Grabe und in den Staatsaktionen im Frieden und im Krieg. Die Opferstätte wird Gerichtsstätte, das Feuer zum Heilmittel, der Priester wird Richter und Arzt. So werden die Mythen auch Quell aller Poesie und Philosophie. Die Theogonie des Hesiod erzeugte die Kosmogonie und diese weiter die jonische Naturphilosophie.

So begreift sich hier schon, dass die Mythologie nicht unbedingt an den Polytheismus geknüpft ist; auch der Monotheismus hat seine Mythen, wie später zu zeigen sein wird.

7. Höchst wichtig aber ist die Durchdringung des Wesens der Mythologie für den Historiker, erstlich um mythische Erzählungen von historischen zu unterscheiden. Hierbei handelt es sich freilich um solche Mythen, welche zu S a g e n umgestaltet sind. Für Karl den Grossen besitzen wir eine doppelte Biographie, eine in bestbeglaubigten geschichtlichen Berichten und eine andere in den Karlssagen. Diese beiden erzählen teils völlig Verschiedenes, teils erzählen sie dasselbe Faktum in völlig verschiedener Form und Bedeutung. Vielfach ist Geschichtliches mit Mythischem vermischt, worin eben das Wesen der Sage besteht; oder, wie man auch sagen mag, Geschichtliches erscheint in der Sage unter dem Lichte des Mythos. — Endlich aber ist jeder Mythos und jede Sage ein geistiges Erzeugnis, also ein historisch Gegebenes, das nach seinem Ursprunge zu fragen ist. Dass der Historiker in solchen Fällen oft mit grosser Zartheit vorgehen, und das heisst wohl mit scharfer Schere schneiden muss, ist leicht begreiflich. Alle Wissenschaft aber verlangt vom Forscher einen Sinn, welcher dem Vorliegenden, mit dem er sich eben beschäftigt, nicht,

sozusagen, Gewalt anthut. — Auch hierüber ist später noch ausführlicher zu reden.

8. Bevor wir uns nach den bisherigen Leistungen der Mythologen umsehen, also bevor wir einen Abriss der Geschichte der Mythologie versuchen, wollen wir die Frage aufwerfen: wie verhält sich denn das Volksbewusstsein unmittelbar zu seinem mythischen Glauben. Das Heidentum, der Polytheismus ist Religion, Glaube: das ist zweifellos; doch ist das, was wir Monotheisten Glauben nennen, sehr verschieden von jenem heidnischen. Unser Glaube richtet sich lediglich auf das Transscendente, der mythische geht auch auf Sinnliches, und er kennt bloss Sinnliches. Ich habe wohl einmal gelesen, der Mensch habe niemals Bestandteile der Natur göttlich verehrt. In seinem Sinne, wie er meinte, hat das allerdings der Mensch niemals gethan; der Heide kennt eben nur Natur und gar nicht Geist; aber die Natur ist ihm Gottheit, und so verehrt er die Götter, indem er eben jene als Götter ansieht.

Wenn man die Religion eines kultivierten heidnischen Volkes von einzelnen Gliedern desselben erfahren will, muss man wohl fürchten, in die Verlegenheit zu kommen, dass man nicht weiss, an wen oder wohin man sich mit seiner Frage wenden soll. Denn eine Glaubensnorm mit zwingender Geltung für alle, ein Lehrbuch der Religion, gab es weder unter den Griechen noch unter den Römern; der einzelne aber, der uns sein Bekenntnis ausspricht, kann nur für sich und seine Gesinnungsgenossen Auskunft geben. Doch dürfte dies eine Schwierigkeit sein, welche überall wiederkehrt, wenn wir national Allgemeines suchen. Dann lassen wir allemal grössere oder kleinere Kreise des Volkes unbeachtet. Wer die Religion der Hellenen kennen lernen will, darf nicht Heraklit nach seiner religiösen Ueberzeugung fragen, aber auch nicht den Strepsiades. Es giebt ja aber auch immer eine mittlere Schicht der Gebildeten, deren Ansicht man in der populären Litteratur (oder, wie man treffend sagt: in der National-Littera-

tur) des Volkes ausgesprochen findet, wie bei den allgemein gelesenen Dichtern desselben, aber auch den wenig reflektierenden Historikern und nicht in die Tiefen gehenden Philosophen, also Homer, Herodot, Xenophon. Die Dramatiker und Dichter wie Pindar sind schon weniger, nur mit Vorsicht zu benutzen. Was ein übermütiger Jüngling, wie Alkibiades, in seinem Rausche thut, kann nicht so ernst genommen werden, wie das, was Sokrates und Xenophon thun; und wenn ein römischer Feldherr mit den Augurien seinen Spott treibt, so erwartet das römische Volk unfehlbar, dass die Götter ihn strafen werden[1].

9. Zunächst ist zu beachten, dass selbst bei den Philosophen sich streng genommen niemals Monotheismus findet. Man darf sich durch den Singular ὁ θεός nicht irren lassen: derselbe schliesst eine Vielheit nicht aus, sondern ein, wie wenn man sagt der Mensch; ist also ein Abstraktum, ein Gattungsname, gebraucht, wo es gleichgültig schien, welcher einzelne Gott hier in Betracht komme. Bei Herodot wechseln δαίμονες, θεοί ὁ θεός, τὸ θεῖον als gleichbedeutend.

Wir können uns kaum denken, dass die im Homer, dem allgemeinen Lehrbuche der Griechen, der Kinder wie der Alten, ausgesprochenen Vorstellungen von den Göttern nicht selten von der grössten Wichtigkeit für die Denkweise der Hellenen gewesen seien. Kein Zweifel konnte sich behaupten, um zu leugnen, dass die Götter ἀνθρωποφυεῖς und ἀνθρωποειδεῖς, menschgestaltig und menschartig, seien — und zwar gilt dies nicht nur vom hellenischen Bürger schlechthin, sondern auch

---

[1] Nägelsbach hat das Betreffende in Bezug auf Hellas mit grosser Umsicht und Besonnenheit zusammengestellt; nachdem er eine „homerische Theologie, 3. Aufl. 1884“, gegeben hatte, liess er folgen „Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander“, 1857. So muss nach Zeiten unterschieden werden. Denn nach Alexander stirbt das eigentlich hellenische Wesen. Auch F. G. Welcker (Griechische Götterlehre, 1857) trennt dieselbe in zwei Teile, die Götter in der vorgeschichtlichen und der geschichtlichen Zeit.

von den Schriftstellern. Man sah es ja freilich, dass die Götter nicht mehr wie ehemals, in der homerischen Zeit, mit den Menschen verkehrten[1], aber man glaubte ihre Erscheinung doch immer noch bei ungewöhnlicher Gelegenheit, namentlich im Traume; aber auch sonst, wie dass Herakles in der Schlacht bei Leuktra erschienen sei. Man konnte sich nicht denken, dass ein Mensch einer Göttin beiwohne; dass aber der Geist eines Gottes sich in ein Weib senken und dasselbe befruchten könne — was stände dem im Wege? (Plutarch). Also konnten auch Menschen als Söhne von Göttern angesehen oder auch noch lebend vergöttert werden, wie beides in späterer Zeit geschehen ist; z. B. bald nach Alexander's Tode ward Demetrios Poliorketes vergöttert. Mag solches Benehmen mehr für die Niedertracht der Gesinnung des späteren Altertums zeugen; dass dergleichen möglich ist, bleibt immerhin charakteristisch für den Polytheismus.

Die Götterbilder gelten zwar nicht als identisch mit den Göttern; aber selbst Plato, wo er sich aus der Höhe der Idee herablässt (Legg. XI 930f.), lehrt, dass die Gottheit die dem Bilde gewidmete Verehrung als ihr selbst erwiesen ansieht; und wie wird in der Volksmasse Bild und Gott miteinander verschmolzen sein![2] Die Bilder galten aber auch nicht alle als gleichartig; das heilige Tempelbild, also nicht etwa gerade das schönste, wird oft genug als die Gottheit selbst gegolten

---

[1] „Welche wegen ihrer Gerechtigkeit und Frömmigkeit Gastfreunde und Tischgenossen der Götter waren" (Paus. VIII 2, 2).

[2] Die Götterbilder sind im allgemeinen ursprünglich aus gewissen Heiligtümern entstanden, die, es war dunkel in welcher Weise, dem Tempel zugekommen waren, und die zuerst auch gar keine menschliche Gestalt hatten, Meteorsteine, Zweige von Bäumen u. s. w. Später aber gab man solchen als heilig verehrten Spiessen annähernd immer mehr die Form des Gottes, nämlich menschliche Form. Im allgemeinen galt wohl das Fratzenhafte als das Heiligere, das man anbetete, und von dem man Wunder erwartete. Damit wollen wir das Gefühl der Andacht, das den gebildeten Beschauer des Zeus von Phidias zu Olympia erregte, nicht verwechseln.

haben. Pausanias erzählt (Boiotica IX 38, 4), das Gespenst (εἴδωλον) des Aktäon habe einst das Land verwüstet. Die Orchomenier, nach Befragung des Orakels, verfertigen ein ehernes Bild des Aktäon und fesseln dasselbe an einen Felsen; nun ist das Gespenst gebannt; was dem Bilde geschieht, ist ihm geschehen.

9a. Die Götter sind körperlich, und θεός bedeutet nicht etwas Sittliches, sondern irgend eine nicht gemeine Kraft: res ipsa in qua vis inest major aliqua. Und so wurden auch Kräfte, die wir als geistige ansehen, zu Göttern gemacht, blieben aber darum doch immer nur Naturkräfte, und sind eben eins mit dem Naturgegenstand. Beim Dichter Ennius liest man (cit. von Cic., De n. d. II 2, 4): Aspice hoc sublimen[1] candens, quem invocant omnes Jovem. Sieh hinauf zur glänzenden Höhe, welche alle Jupiter nennen. In Hymnen bedeutet Hephästos das wirklich vor dem Opfernden brennende Feuer (ebenso Agni der indische Feuergott); die Sonnenstrahlen sind wirklich das Geschoss des Helios. Das ist nicht etwa bloss poetische Ausdrucksweise. Solon rühmt sich als Urheber der σεισαχθεία und drückt dies so aus, er habe die grösste Göttin, die Γῆ, von den Schuldtafeln befreit; sie, eben noch Sklavin, sei nun frei. Er hatte nämlich die Aufzeichnungen der Schulden, die auf den Aeckern der Verschuldeten sich auf Tafeln befanden, beseitigt. Anaxagoras erst nannte die Götter unkörperlich, ἀσωματόν, aber nicht nur beim Volk gilt dies für sinnlos, auch bei den Epikuräern und den Stoikern. Dass zumal Sonne und Mond nicht Götter sein sollten, wie Anaxagoras lehrte, konnte das Volk nicht er-

[1] Sublimen ist ein altes Substantivum. — Vergleicht man diesen Vers mit Jes 40 26, so sieht man recht deutlich, wie dem Dichter der Begriff der Schöpfung fehlte. An Cicero und die späteren Griechen ist hier nicht zu denken, wo eben nur von der allgemeinen Ansicht die Rede ist. Nun hatte aber doch der Römer das Wort creari. Dieses wird indessen immer nur so viel wie gigni, nasci bedeutet haben, und wird auch von Cicero nicht von der Weltschöpfung gebraucht.

tragen, aber auch Sokrates, Plato und die Stoiker erklären sich gegen diesen ihren Vorgänger.

10. Sind sie nun körperlich, so hat auch die den Göttern zugeschriebene Unsterblichkeit nicht den Sinn, den wir damit verbinden. Sie ist nicht eine den Göttern nach ihrem Wesen zukommende Eigenschaft, sondern muss durch besondere natürliche Mittel, durch eine gewisse Speise (Ambrosia und Nektar) erhalten, kann durch dieselbe auch von Menschen erworben werden und geht ohne dieselbe (ohne die Aepfel der Iduna im germanischen Mythos) verloren. Von einigen Göttern wird auch gesagt, dass sie gestorben seien.

So ist auch ihr ganzes Benehmen und Behaben rein sinnlich. Sie bewegen sich schnell und leicht von einem Orte zum anderen durch ihre natürlichen Glieder; die räumliche Entfernung wird durch die materielle Vermittlung überwunden; sie sind nicht allgegenwärtig, sondern haben ihren bestimmten Wohnsitz. Sie wirken überhaupt mächtig und mühelos, aber sind nicht allmächtig, noch gar schöpferisch, obwohl sie nach homerischer Zeit durch blosses Wollen ohne leibliche Nähe wirken, und mancher menschliche Held ist stärker als ein Gott. Ihre Leiber sind der Verwundung ausgesetzt, sie können allen Schmerzen und jeder Qual unterworfen sein (Prometheus ist ein leidender Gott), haben alle das Bedürfniss nach Liebesgenuss; Helios erquickt sich durch das Bad im Aethiopensee; sie bedürfen der Opfer von den Menschen und leiden während der irdischen Hungersnot, wenn ihnen nicht geopfert werden kann.

Wie die Götter eben nur Naturwesen sind, so sind sie auch begrenzt und beschränkt nach allen Richtungen. Sie sind dem Schicksal unterworfen. Nicht durch sich sind sie, was sie sind; besitzen und beherrschen sie ein bestimmtes Lokal, pflegen sie eine gewisse Richtung der Thätigkeit, greifen sie in bestimmter Weise in das menschliche Leben ein, sind sie wohlthätig oder böse: das sind sie alles τεταγμένοι, vom Schick-

sal dazu bestimmt, beordert. Sie haben immer nur gewisse Kräfte, Fähigkeiten und Fertigkeiten und vermögen nichts, was nicht innerhalb ihres Bereichs liegt. Konsequenz ist hier freilich nicht zu erwarten. Demeter soll die Ernte geben; wenn sie dies nun aber nicht thut, weil sie zürnt und trauert? so hat auch die Götterwelt Hungersnot, und der mächtige König Zeus vermag hier nicht zu helfen. Der Gott der Oberwelt vermag nichts in der Unterwelt, und gehört ihm das Land, so gehört ihm nicht auch das Meer, und umgekehrt. Der böse Gott kann nicht wohlthätig sein; Athene kann nicht was Hera, und beide können nicht was Aphrodite; aber letztere kann wohl einmal ihre Kraft einer anderen Göttin aus Gefälligkeit verleihen. Alles an ihnen ist äusserlich, endlich, individuell gespalten. Sie sind selbst in ihrer Gesamtheit die Natur; wie könnten sie das All geschaffen haben? Der Begriff der Schöpfung fehlt hier völlig; hier giebt es nur ein Werden und Wachsen, Zeugen und Gebären. Statt der Schöpfung giebt es eine Theogonie.

116: Siehe, vor allem zuerst ward Chaos; aber nach diesem
Ward die gebreitete Erd', ein dauernder Sitz der gesamten
Ewigen, welche bewohnen die Höh'n des beschneiten Olympos.
126: Aber die Erde zuerst erzeugete, ähnlich ihr selber,
Ihn, den sternichten Himmel. Hesiod, Theog.

Und wie sie die Natur nicht geschaffen haben, so erhalten sie dieselbe auch nicht.

12. So viel Geistiges hier erscheint, erscheinen kann, es gilt nicht als solches, sondern kurzweg wie natürlich; der Gegensatz von Geist und Natur fehlte noch. Die Götter gelten allerdings wohl als heilig; im Mythos aber und bei Homer zeigen sie sich nicht so. Wie sollte das, was nicht geistig ist, heilig sein! Das Schlimmste in dieser Hinsicht mag wohl die Furcht vor dem Neide der Götter gegen das Glück der Menschen sein, gegen welchen Aberglauben Aeschylos und die höheren Geister kämpfen. Sie sind folglich schadenfroh und bethören

tückisch die Menschen, verführen dieselben sogar zur Sünde, wie das Volk glaubte, was aber Plato freilich bekämpfen musste.

Alles aber, glaubte man, kommt den Menschen und den Völkern nach der Bestimmung der Götter zu, was sie besitzen oder im Leben erfahren an Glück und Unglück; denn die Götter lenken die Schicksale der Menschheit.

Doch darf dies (nach dem soeben Bemerkten) nicht dahin verstanden werden, als übten die Götter die allgemeine Vorsehung. Was der Grieche älterer Zeit πρόνοια θεοῦ nannte, bedeutet höchstens die zweckmässige Einrichtung aller Dinge, überhaupt aber Absicht, Vorsicht, Klugheit. Bei Xenophon (Mem. I 4, 5f.), wo es mit γνώμη gleichbedeutend gebraucht wird und im Gegensatz zu τύχη, bedeutet πρόνοια die zweckmässige Einrichtung des menschlichen Leibes als Beweis der Schöpfung des Menschen durch die Gottheit. Die Ἀθηνᾶ Πρόνοια ist die Göttin kluger Bedachtsamkeit.

Der Gebildete hielt wohl die Götter für allwissend; aber wiederum zeigen sie sich im Mythos und bei Homer nicht so. Zeus wird öfter schmählich betrogen.

14. Die griechischen Götter bilden einen Staat, und der hat auch seine Geschichte. Homer kennt zwei Dynastien: zuerst Kronos und die Titanen, dann Zeus und die Olympier. Hesiod kennt eine noch ältere Dynastie: Uranos. Die nordischen Götter mögen in dem Gegensatze der Asen und der Vanen ähnliches zeigen. Es werden also arge Kämpfe in der Götterwelt geglaubt; denn nicht friedlich folgte eine Dynastie der anderen. — Eine solche feste staatliche Ordnung mit einem Könige an der Spitze, der über die anderen schwächeren, ihm untergeordneten Götter herrscht, giebt es in Indien nicht; sondern in der langen Reihe von Göttern nennt der betende Sänger allemal den, an den er sich wendet, den grössten, schönsten u. s. w. Doch ist die Verehrung des Gottes nicht immer gleich gross, und insofern hat jeder seine Geschichte

15. Sie sind durchweg nur Landesgötter und sind dies durch das Los, welches diesem Gott dieses Land, jenem jenes zuteilt. Sie kämpfen aber auch zuweilen um ein Land, das jeder von beiden haben möchte[1].

16. Endlich ist der ἐπωνυμίας oder ἐπικλήσεις zu gedenken, über deren Bedeutung man sich leicht täuscht: sie haben nämlich selbständigen Wert als besondere Götter. Es giebt nicht einen Zeus, nur einen und denselben, welchen Beinamen er auch haben mag, sondern mehr als hundert, soviel Beinamen er eben hat. Den Beweis dafür liefert uns Xenophon. Nach Vollendung seines berühmten Rückzuges wollte ihm kein Unternehmen, das er begann, mehr gelingen, und er fragte den Mantis, woran das liegen möge. Vom Mantis erhielt er die Antwort, er habe bisher immer nur dem Zeus σωτήρ und dem Zeus βασιλεύς geopfert, aber niemals dem Zeus μειλίχιος, dieser zürne ihm. Welche Ironie! Der liebreiche, milde Zeus zürnt aus Habsucht!

17. Indessen dürfte doch gerade Zeus die reinste, erhabenste Erscheinung auf dem Olympos sein: von ihm ist die ganze sittliche Ordnung der Gesellschaft gegründet und geschützt. Von ihm stammen auch die νόμοι ἄγραφοι. Doch die einzelnen Züge des Charakters des Zeus, wie sie namentlich in einem Geiste wie Aeschylos lebten, gehören in die spezielle griechische Mythologie. Etwas von seinem Glanze geht auch auf die anderen Götter über; sie alle hassen die ὕβρις,

[1] Die gegenseitige Abhängigkeit von Gott und Volk, welcher gemäss jeder Gott sein Volk und jedes Volk seinen Gott hat, und weiter die Selbigkeit des Gottes mit seinen Heiligtümern (8) zeigt sich besonders in der alten Geschichte Vorderasiens. „Die Wegnahme der Götterbilder bedeutet die vollständige Niederwerfung des Gegners" (Dr. E. Trampe, Syrien vor dem Eindringen der Israeliten. Wissenschaftl. Beilage zum Jahresber. des Lessing-Gymn. zu Berlin, Ostern 1898, S. 13). „Wo aber trotzdem Unterwerfung des Besiegten nicht zu erwarten steht oder vollkommenste Rache geübt werden soll, da werden die Bilder, d. h. die Götter selbst vernichtet." Mit den Göttern werden auch die Priester „gefangen", weggeführt und der Tempelschatz geraubt.

Vermessenheit der Menschen. Dies ist der Sinn der Nemesis. Den Göttern steht auch die Gnade zu, die Sühne, also Reinigung von der Sünde, Verzeihung, welche freilich gelegentlich auch aus Willkür versagt werden kann. Mutter- und Brudermord sind ohne Sühne.

18. An den Schluss dieser Betrachtung will ich nun doch noch eine Aeusserung Pindar's über die Götter und die Menschen setzen (Nem. VI 1)[1]: „Eins ist der Menschen Geschlecht, eins (nämlich ein anderes, das) der Götter; aber aus einer Mutter atmen wir beide; es unterscheidet jedoch die gesamte Kraft, welche (einem jeden) zuerkannt ist, so dass das eine nichts ist, (dem anderen) aber bleibt der eherne Himmel für immer sicherer Sitz. Aber dennoch kommen wir an Grösse des Geistes oder Natur den Unsterblichen gleich: obwohl wir nicht wissen, zu was für einem Ziele am Tage noch des Nachts das Geschick uns zu laufen bestimmt hat.“ Wir werden auf diese Stelle noch einmal zurückkommen.

Nur will ich noch eine Aeusserung von Aeschylos hinzufügen: Zeus ist die Erde, Zeus die Luft, Zeus der Himmel, Zeus ist alles, was über allem ist.

II. Geschichte der Mythologie.

a) In griechischer Zeit.

19[a]. Was das Wort μῦθος betrifft, so bedeutet es ursprünglich ganz allgemein Rede, Erzählung, Wort. Il. 9, 443 μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων. Ebenso heisst das Verbum μυθέομαι sprechen, erzählen. In diesem Sinne kam das Wort nach Homer aus dem Gebrauche, und es trat dafür λόγος ein. Doch hatte dieses von Anfang an eine beschränktere

[1] Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι. διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ χάλκεος ασφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός. Ἀλλά τι προσφέρομεν ἔμπαν ἢ μέγαν νόον ἤτοι φύσιν ἀθανάτοις, καίπερ ἐφαμερίαν οὐκ εἰδότες οὐδὲ μετὰ νύκτας ἄμμε πότμος, οἷον τιν' ἔγραψε δραμεῖν ποτὶ στάθμαν.

Bedeutung: es bildete den Gegensatz zu ἔπος, zur epischen Dichtung. Dieser gegenüber waren ja die Logographen aufgetreten. Freilich erzählten diese vielfach nur epische Sagen; ihre Absicht jedoch war, durchaus Geschichte zu erzählen, und so bedeutete λόγος eine geschichtliche Erzählung. — Herodot und Pindar gebrauchen das Wort μῦθος für die Erzählung von Begebenheiten aus der vorhistorischen Zeit. Das veraltete Wort bedeutet die überlieferte Erzählung aus alter Zeit, daher auch unbeglaubigte, erdichtete Erzählung. Bei Aristophanes heisst die äsopische Fabel μῦθος. Neben dieser genaueren Bestimmung der Bedeutung des μῦθος erhielt nun auch λόγος einen engeren Sinn. Da die Logographen nicht leisteten, was sie vermeinten, und Herodot sich bewusst war, zuerst eine ἱστορία, eine Erzählung beglaubigter, sorgfältig erforschter Thatsachen zu liefern, so war für ihn der λόγος das, was er bei den Logographen wirklich war, ein Gerücht, eine Sage, ein historisierter Mythos, namentlich Erzählungen, die sich um Götter drehen und die man sich meist als in vorhistorischer Zeit wirklich ereignete Thatsachen dachte. — Also hat λόγος zwei Bedeutungen: in Gegensatz zu ἔπος bedeutet es Darstellung der Geschichte u. s. w., Prosa, in Gegensatz zu ἱστορία ist es bloss unbeglaubigte Sage. — Mythus in lateinischen Schriften in unserem Sinne gebrauchten zuerst die holländischen Latinisten und schufen damit zwei neue Wörter. Denn Mythus ist etwas anderes als der alte Mythos, und das Wort fabula ward nun ebenfalls frei für andere Bedeutungen.

19[b]. Das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Götter und Mythen, hinausgehend über den unmittelbaren Glauben, ist bei den Griechen nicht vor dem 5. Jahrhundert a. Chr. erwacht. Bis dahin lebte, mit wenigen Ausnahmen, die gesamte Volksmasse in voller Unbefangenheit, wie das heidnische Volk es überall und zu allen Zeiten that. Die Götter wurden genannt und verehrt, die Mythen erzählt;

Zweifel irgend welcher Art an der Wirklichkeit und Wahrheit erwachte nicht. Die Mythen sind Erzählungen aus frühester Zeit, aus der vor- und urmenschlichen Geschichte. Die Götter sind ein vormenschliches Geschlecht, das übrigens ja immer ganz in menschlichen Verhältnissen lebte, nur unsterblich. Allgemein bekannt war das fliegende Wort: die Götter sind unsterbliche Menschen, die Menschen sterbliche Götter, wie wir dies bei Pindar soeben gelesen haben. Die Dichter nehmen die mythischen Erzählungen aus dem Munde des Volkes auf und begeistern sich selbst und das hörende Volk poetisch daran (also gelegentlich auch religiös und sittlich). Die ersten Schriftsteller, welche die Geschichte der Städte niederschrieben, die Logographen erzählen nur in Prosa, was die Dichter in Poesie. Sie brachten auch den Mythos in eine gewisse Chronologie, indem sie den einen als erst nach dem anderen sich ereignend erzählten, während diese im Volke fast als gleichzeitig galten, eben nur in der Urzeit. Die Reflexion, dass ein Gott und ein Mythos etwas bedeute, war noch nicht aufgetaucht, und das Volk wusste nichts von solcher Frage. Allmählich jedoch ward von einzelnen solche aufgeworfen, und sofort war es mit dem Glauben an Mythen und Götter in aller Strenge schon vorbei. Die Götter waren mit der Natur identisch, aber doch nicht mehr so, dass man hätte auf ein Naturwesen oder ein Stück Natur hinweisen können: dies ist der oder der Gott, wie es in wenigen Fällen, z. B. bei Helios, der Fall war. Der Gott war eben ein Mythos, und in diesem erschien er so oft höchst unwürdig, und in verschiedenen Mythen verschieden.

20. Es wird berichtet[1], dass schon Pherekydes, einer der ersten Prosaiker (im 6. Jahrhundert) den Zeus gedeutet habe als Aether und Prinzip der Zeugung, die Erde als das

[1] Zum folgenden vgl. man STUHR, Allgemeiner Ueberblick über die Behandlung und Deutung der Mythen im Altertum, in B. BAUER's Ztschr. für spekulative Theologie I 2, und alle ausführlichen Geschichten der griech. Philosophie, bes. die von ZELLER.

empfangende Prinzip, Kronos als die Zeit, in der alles geschieht[1]. Er hatte nämlich eine Kosmogonie geschrieben (Fragg. ed. STURZ 1824), die eben nur eine Umwandlung oder Deutung der hesiodischen Theogonie war.

Bei den Pythagoreern wurden wohl die Götter im allgemeinen mit den Zahlen zusammengefasst und galten dann als die weltschöpferischen und welterhaltenden Mächte. Es wird aber auch gesagt, Ἑστία oder μήτηρ θεῶν bedeute das Centralfeuer im Kosmos, Ὀλύμπος dagegen die äussere Sphäre des Weltalls. Ueber Schulen, die Jahrhunderte hindurch lebten, ist es schwer, Sicheres zu sagen. Heraklit (Frag. 13) spricht sich heftig gegen Homer und Hesiod aus, der Eleat Xenophanes griff die Vorstellung von der menschlichen Gestaltung der Götter an. Ohne System natürlich deutete auch der Dichter Epicharm (Stob. flor. XCI, 29) die Götter als Winde, Wasser, Erde, Sonne, Feuer, Sterne. Deutlicher hätte sich Metrodoros von Lampsakos (490 a. Chr.) ausgesprochen, wenn er von den Göttern wirklich die Ausdrücke gebraucht hat, sie seien: φύσεως ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις und wenn wir sicher wären, diese Ausdrücke zu verstehen: Personifikationen der Natur und Anordnung der Elemente? Die Alexandriner sind schlechte Berichterstatter und wenig glaubhaft. Jene Wörter finden sich noch nicht einmal bei Empedokles, dem Urheber der vier Elemente, die er aber ῥιζώματα, nennt. Er mag den Aether Zeus und die Erde Hera genannt haben. Vor ihm hatte Anaxagoras schon einerseits gewisse Naturkörper, wie Sonne und Mond, eben für Körper erklärt, andererseits aber verfuhr er allegorisierend: Zeus = νοῦς, Athene = Kunst. Wie alt aber mag dieser Gedanke des Allegorisierens sein? Von den hier ge-

[1] Der chinesische Weise Confucius, Reformator des altmongolischen Geisterglaubens, ebenfalls im 6. Jahrhundert, erkannte Himmel und Erde als zeugenden und empfangenden Geist der Natur. Hier wird der Gott als Geist des Naturdinges genommen. Pherekydes erscheint abstrakter.

nannten Männern hatte ihn wohl noch keiner. Doch mag er sich je später um so deutlicher entwickelt haben, obwohl niemals zu dem Grade, dass es dem grammatischen Sinne völlig entspräche. Pausanias z. B. (im 2. Jahrhundert p. Chr.) erzählt naiv (wie Herodot), was er auf seiner Reise durch Hellas gesehen und gehört hat, ohne darum alles dies auch selbst zu glauben. Er legt uns im 8. Buche, Anfang des c. 33, auch sein Glaubensbekenntnis dar: die Gottheit oder das Geschick erhebe das Schwache, vernichte das Starke, „wie es ihm gefällt, mit allgewaltiger Notwendigkeit“, und zeigt dies an Mykenä, Ninive und Babylon, dem böotischen und ägyptischen Thebä. Noch bewundernswerter findet er, wie Städte in der Tiefe verschwinden und neue hervortauchen! Noch deutlicher und umfassender hat er schon das c. 8, 2 ausgesprochen: „Solche Sagen der Hellenen (es ist von der Geburt des Poseidon und des Zeus durch die Rhea die Rede) hielt ich zwar im Anfang meines Werkes mehr für einfältig; nachdem ich aber bis zur Beschreibung von Arkadien vorgerückt war, nahm ich ein vorsichtigeres Urteil darüber an, dass nämlich die, welche für Weise unter den Hellenen gelten, solche Sagen schon vor Alters nicht mehr so gerade hin, sondern mit verhülltem Sinne vorgetragen hatten (Ἑλλήνων τοὺς νομιζομένους σοφοὺς δι᾽ αἰνιγμάτων πάλαι καὶ οὐκέτ᾽ ἐκ τοῦ εὐθέος λέγειν τοὺς λόγους), und so vermute ich auch, dass in dem, was über Kronos erzählt wird, eine tiefere Weisheit liege. Wir werden uns also in Dingen, welche die Götter betreffen, an das Ueberlieferte halten.“

Doch hatte im perikleischen Zeitalter unsere Frage einen stechenderen Antrieb bekommen. Wie von der Sprache, den Tugenden, so fragte man auch von den Göttern, ob sie wirklich φύσει oder nur konventionell, νόμῳ, seien. Sind sie eben nur andere Namen für Stücke der Natur, so sind sie eben nicht von Natur, sondern nach menschlichem Brauch. Die Dichter, welche ja die Mythen erzählten, wurden in diesen

Streit mit hineingerissen. Nach Metrodor soll Agamemnon der Aether sein. Aber auch die Dichter selbst hatte die Deutungswut ergriffen. Oben war schon Epicharm genannt. Nun tritt Euripides mit gleichem Verfahren auf: Demeter = Erde, Zeus = Aether. — Kritias, Tyrann und Tragödiendichter, fasste Mythos und Tugendlehre zusammen. Die Schwachen, aber Schlauen unter den Menschen hätten, sagte er, um sich vor den Starken zu schützen, allsehende und strafende Götter erfunden.

Nun deutete man auch nicht bloss physikalisch, sondern auch moralisch. Der Sokratiker Antisthenes erklärte Zeus für die Gerechtigkeit, Hera für die Keuschheit [1].

21. Plato (Phaedrus Anf., Rep. II p. 378), seinem Meister Sokrates folgend, lässt sich auf Deutung nicht ein; er verwirft eben den Mythos schlechthin mit und ohne Deutung: οὔτ' ἐν ὑπονοίαις, οὔτ' ἄνευ ὑπονοιῶν [2]. Milder sieht Aristoteles die Mythen an. Er sieht in der gesamten Mythenmasse die Trümmer einer untergegangenen Weisheit. Alle Künste und Wissenschaften seien öfter erfunden, dann immer wieder untergegangen und neu erfunden. Festzuhalten würde etwa sein, dass „aus uralter Zeit den Späteren in mythischer Form über-

---

[1] Es handelt sich hier für uns nur um die Deutung der Götter. Ausführlich auf die Ansichten der griechischen Philosophen über das Wesen der Gottheit, über die Notwendigkeit des Glaubens an die Götter einzugehen, ist hier nicht der Ort. Doch sei verwiesen auf Cicero, De natura deorum ed. Schoemann, 2. Aufl. 1857.

[2] Wenn Cicero (De nat. deor. I 42, 118) sagt: Prodicus Ceus ea, quae prodessent hominum vitae, deorum in numero habita esse dixit, und Sext. Empir., Adv. Phys. c. 2 p. 522 dasselbe so ausdrückt: ἥλιόν φησι καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον· καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν κληθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον, καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον: so wird man eben nicht meinen dürfen, es handle sich hier um eine Allegorie, eine Täuschung des Namens, sondern um das Wesen (vgl. §§ 7, 9), und ὑπονοία ist nicht die Unterlegung eines anderen Sinnes, nicht Allegorie, sondern Deutung, Vergötterung der Naturdinge.

liefert ist, dass die Gestirne Götter seien", und dass das Göttliche die ganze Natur umfasse. Das Uebrige sei dann nur in sagenhafter Weise hinzugefügt, d. h. zur Ueberredung der Menge und zur Anwendung für die Gesetze und das allgemeine Beste." (Metaph. Λ (XII) 8 p. 1074b.) Und wenn Aristoteles so gedacht hat, so mag er wohl auch gelegentlich gedeutet haben, obwohl er ausdrücklich bemerkt (das. B [III 5] p. 1000a): „doch es gehört sich wohl nicht, mythische Weisheit in ernstliche Betrachtung zu ziehen."

22. Von den Stoikern dürfen wir zwar sagen, dass sie diese Bemühungen ihrer sophistischen und philosophischen Vorgänger fortsetzen; aber sie thaten es doch in ganz anderer Tendenz. Das meiste, was die Denker über die Götter gesagt hatten, war doch un- oder antireligiös. Nach Alexander aber erwachte das Bewusstsein, dass man die Religion durch alle Mittel stärken, das Volk zum Glauben an die ererbten Götter zurückführen müsse. Auch war alles, was früher an Deutungen vorgebracht ward, gelegentliche Aeusserung und dilettantisch. Die Stoiker schufen eine Religionsphilosophie. Sie führten das durch, was Plato im Kratylos scherz-ernsthaft begonnen hatte. Dazu aber kam noch ein Punkt, der wichtigste.

Nach stoischer Psychologie hat der Mensch gewisse Vorstellungen, welche ihm, wie man wohl in der Kürze sagt, angeboren sind, wie die von Recht und Unrecht, und so auch von den Göttern; sie heissen ἔννοιαι φυσικαί oder προλήψεις. Diese Vorstellungen enthalten notwendig Wahrheit und finden überall Zustimmung. Sie mögen angeboren (innatae) heissen, insofern sie von der διάνοια, der Vernunft, nicht aus sinnlichen Anregungen, sondern aus von Natur gegebenen Keimen entwickelt werden, besser also in animo quasi insculptum genannt, in animis hominum informatae, weswegen sie sich zwar beim Volke wie beim Philosophen finden, aber eben erst wissenschaftlich überarbeitet werden müssen, um zur wirklichen Klarheit und Reife zu kommen. Nur der Philosoph also wird sich

der Gründe bewusst, die ihn nötigen, an die Götter und das Gute zu glauben, während das Volk schlechthin glaubt und urteilt. Ein Widerspruch aber zwischen beiden besteht nicht.

Was also den Menschen bewegt, Götter zu glauben, sind folgende vier Ursachen oder Veranlassungen (Cic. II 5, 13): erstlich das Voraussehen der Zukunft aus Vorzeichen; zweitens die Wohlthaten der Natur; drittens der Schreck vor gewaltigen Naturerscheinungen, wie Blitz, Erdbeben, Meteore, Kometen u. s. w.; viertens die Gesetzmässigkeit und Schönheit der Natur. Hierauf lässt Cicero den dialektischen Beweis des Chrysippus folgen, der darauf hinausgeht: was des Menschen Kraft und Weisheit nicht machen konnte, müssen die Götter gemacht haben, welche stärker und weiser als die Menschen sind. Nach diesem Grundsatze hatten die Stoiker natürlich vor aller sog. Volksweisheit wie auch vor den Weisheitssprüchen der Dichter hohe Achtung[1].

Auch folgender Gedanke griff in die damals herrschende Vorstellungsweise ein: die Alten standen den Göttern näher als die Späteren. Schon Plato (Phileb. p. 16) bemerkt von ersteren κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες. Herod. II 144: θεοὺς οἰκέοντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι. Plato, Rep. III 391e citiert Aeschylus: οἱ θεῶν ἀγχίσποροι, οἱ Ζηνὸς ἐγγύς . . . κοὔπω σφιν ἐξίτηλον αἷμα δαιμόνων. Die Menschen gingen ehemals nicht nur mit den Göttern um, sondern, wie sie von diesen abstammten, so war das Blut der Göttlichen in ihnen noch nicht vergangen. So sagt auch Dikaearch, Schüler des Aristoteles (Porphyr., De abstin. III 2 p. 295 Rhoer) und Cic., Tusc. I 12: Antiquitas, quo propius aberat aborta et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat. Varro De r. r. II 1. Seneca ep. XC 44: Aureae aetatis homines alti spiritus fuerunt et, ut ita dicam, a diis recentes.

[1] Vgl. hierzu die scharfsinnige Darlegung von Ludwig Stein, Die Erkenntnistheorie der Stoa c. VI—VIII, und des Verf., Geschichte der Sprachwissensch. bei den Griechen S. 331 f.

Die Vorstellung von dem goldenen u. s. w. Zeitalter des Menschengeschlechts beruhte ja hierauf oder erzeugte solche Gedanken.

In gewissem Sinne waren die Stoiker monotheistisch oder vielmehr pantheistisch: die vielen einzelnen Götter gelten ihnen nur als die mannigfachen Offenbarungsformen der einzigen Gottheit, wie die Natur eben nur eine ist; κόσμος und Gott ist bei ihnen eins. Die Gottheit ist anima mundi, νοῦς und λόγος; die Götter sind deren δυνάμεις. So ist nun Zeus nach Chrysippos die Weltseele, nach anderen das Wesen des Aethers, Hera die Luft, Apollo die Kraft der Weissagenden, Athene liegt in den Verstandesäusserungen.

Wie verschieden demnach auch der Geist der stoischen Betrachtung der Mythen von dem ihrer Vorgänger ist, so lohnt sich doch ein genaueres Eingehen auf die Deutungen der Stoiker durchaus nicht. Ihre Etymologie, mit der sie auf diesem Gebiete ausschliesslich arbeiteten, war zu unvollkommen, und so unterscheiden sich ihre Ergebnisse nicht von denen der anderen.

Es ist aber noch ausdrücklich daran zu erinnern, dass der Mythos nicht mit den Götternamen erschöpft ist, sondern dass eben auch alle Reden und Thaten und Verhältnisse der Götter, gegen welche sich Plato so entschieden ausspricht (de Rep. II u. III), wie sie bei Homer hervortreten, mit dazu gehören und ebenfalls gedeutet sein wollten. Hierüber sind wir zwar weniger unterrichtet; aber es ist uns doch berichtet (Lobeck, Aglaoph. p. 608), dass ein Schüler des Aristoteles (?), Hipparch, über die Frage schrieb: Τί τὸ ἄῤῥεν καὶ θῆλυ παρὰ τοῖς θεοῖς καὶ τίς ὁ γάμος. Es scheint hierbei nicht viel anderes herausgekommen zu sein, als bei den Etymologien, nämlich: die Vereinigung der befruchtenden und befruchteten Kräfte; so ist Jupiter der Regen, Juno die Erde (Augustin., Civit. dei IV c. 11 ep. 43, vgl. Gräfenhan, Gesch. d. alten Philol. II 22).

Bestimmter dichten die Orphiker (die wir sogleich hier kurz erledigen wollen), Dionysos Sohn des Zeus und der Demeter wolle sagen: der Wein kommt aus der Erde. Die einfache Rede: Aphrodite rettete den Aeneas will sagen: Aeneas hatte den Wunsch zu fliehen. Uebrigens kann man den Orphikern kaum nachsagen, dass sie gedeutet haben; sondern sie haben eine Neuschöpfung und Vertiefung der Mythen vollzogen, die alten umgestaltend oder in einen neuen Zusammenhang bringend.

Krates, philosophischer Grammatiker (Stoiker), Haupt der pergamenischen Schule, war es vorzüglich, der den Homer in der stoischen Weise behandelte, und das glänzendste Beispiel ist Il. A 592, wo er βηλός als den babylonischen Himmelsgott Bel versteht (des Verf. Gesch. der Sprachw.[2] II 123).

Von dieser Art der Deutung ist aber der ganze folgende Hellenismus voll; namentlich sind die Philosophen geneigt, in den Mythen versteckte Weisheit zu erkennen. So der Neuplatoniker Maximus Tyrius (um 200 p. Chr.) und namentlich auch der Kaiser Julian, der den Mythos eine αὐτοφυὴς φιλοσοφία nennt. — Eratosthenes (um 300 p. Chr.) behauptet, Homer habe alles zur Ergötzung willkürlich erdichtet, wie dies auch die Ansicht der alexandrinischen Grammatiker war. Strabo meint, er habe Wahres und Erdichtetes gemischt. Bei Eustathius kann man lesen: Ithake oder Penelope sind die Weisheit; die Freier sind weisheitsbegierig; aber da sie ohne die wahre Methode sind, greifen sie statt nach der Herrin, nach den Irrtümern, den Dienstmädchen. Das Weben und Wiederauftrennen der Penelope = Synthesis und Analysis.

Die Gegner der Stoa waren (abgesehen von der alexandrinischen Grammatikerschule des Aristarch) erstlich die Epikureer. Nach ihnen waren die Götter von schönster menschlicher Gestalt, hatten aber doch nicht einen eigentlichen Körper, sondern nur ein *quasi corpus*, auch nicht Blut, sondern *quasi sanguinem*. Das Unkörperliche schien ihnen unfassbar

(Cic., De nat. deor. I 10, 26). So galten sie auch für beati, immortales, aeterni. Sie haben eben darum kein Geschäft weder für sich noch für andere, haben weder Zorn noch Liebe. Man muss sie verehren, aber nicht fürchten[1].

So fühlten sie wenig Trieb, Mythen und Götter zu deuten.

Eine ganz andere Art der Gegnerschaft erwuchs der Stoa im Euhemerismus. Euhemeros, aus Sizilien, am Hofe des Königs von Makedonien, Kassander, lebend (um 300 a. Chr.), ein Kyrenaiker, verwarf alle Deutungen. Er schrieb die ἱερὰ ἀναγραφή, worin er erzählt, dass er, von Kassander ausgesandt bei einer See-Expedition über Bab-el-Mandeb hinaus auf einer Insel im südlichen Ocean gelandet sei. Dieselbe sei von Kreta aus kolonisiert gewesen, Pancheia geheissen und ganz paradiesisch. In einem Tempel des Zeus daselbst habe er die Lebensbeschreibung der griechischen Götter gefunden, woraus sich eben ergab, dass es Menschen waren aus frühester Zeit mit hervorragenden Verdiensten, teils Regenten, teils Erfinder, wie Hephästus, der Erfinder des Feuers. Diese Weise der Deutung oder vielmehr unmittelbare Aufnahme der Götter und Mythen hat bei den alten Griechen bis in die neueste Zeit ihre Vertreter gefunden, von denen wir nur die Kirchenväter herausheben wollen[2].

---

[1] Nach Cicero, De nat. deor. I 16, 43 hat auch Epikur eine πρόληψις, sine doctrina anticipationem, non instituto aliquo aut more aut lege opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, also insita vel potius innata cognitio. Wie sich diese πρόληψις von der stoischen unterscheidet? Vgl. Stein a. a. O. S. 248f. Es liegt mir an der epikureischen Quasi-Philosophie zu wenig, um hierüber weitläufiger zu werden.

[2] Das neueste Stück Euhemerismus spielt in Aegypten, wo man, wie die Zeitungen berichten, die Gräber von Isis, Osiris und Seth gefunden haben will. — Aus dem Altertum aber stammt folgendes: Demeter war eine Fürstin von Sizilien, die eine einzige, viel umfreite Tochter hatte. Ein reicher Grundbesitzer, Pluto, raubt sie, flüchtet mit ihr, gerät aber in einen Sumpf, in dem sie beide umkommen. Die Syrakusen, um die

Den Kirchenvätern (Lactantius, Tertullian) war der Euhemerismus sehr gelegen. Nach ihnen war das Heidentum überhaupt nur ein Werk der Verführung durch Dämonen. Man leugnete nicht Spuren von Wahrheit in demselben: man nahm an, dass der Begriff Gott dem Menschen seinem Wesen nach angehöre (Lactant., Instit. I 5), dass er aber im Heidentum durch den Satan verfälscht sei; die Mythen seien vielfach Entstellungen gewisser biblischer Erzählungen, z. B. das, was von Dionysos gesagt wird, eine Missgestaltung der messianischen Weissagung. (Schluss folgt.)

---

verzweifelte Mutter zu trösten, vergöttern die Tochter und den Räuber. Die Mutter will sich erholen und reist nach Attika, wo sie Korn bauen lehrt und von den Bewohnern vergöttert wird. — Man weiss nicht, ob man es nicht für einen böswilligen Scherz halten soll, wenn man liest Kadmos sei Koch des Königs von Sidon gewesen und sei mit der Harmonia, einer Flötenspielerin, nach Theben geflohen.

II. Miscellen.

Les Orvals. „Les orvals [un mot propre à la Franche-Comté] sont des esprits, qui agissent sur l'air et sur les eaux" (Mélusine I 346). Diese elbischen Wind- und Wassergeister kehren nach dem Glauben des burgundischen (ehemals deutschen) Volkes alljährlich wie die Blumen auf dem Felde wieder.

Altfranz. orvale = mlat. orvalium = casus fortuitus s. adversus entspricht dem ahd. orual = herba ruberti; dieses orval ist sicher ein deutsches Etymon, das ins Französische ebenso übernommen wurde, wie die Urfehde franz. orvede, mlat. orveyde, ourveydhe (DUCANGE VI p. 70; MOZIN II p. 460; STEINMEYER, Ahd. Gl. III S. 558). Die Herba ruberti ist das Ruprechts- oder Rotprechts- oder Rotlaufskraut, Geranium robertianum, ein gegen Milzbrand-Rotlauf gebrauchtes, volksmedizinisches Mittel; es trägt rote Blüten. Das franz. orvale bedeutet nun „Scharley", d. h. eine scharlachrote Pflanze. Die mittelalterliche Botanik verstand aber unter Scharley auch verschiedene andere, nicht rote Pflanzen, z. B. Salvia pratensis, silvestris, sclarea, officinalis, Eupatorium cannabinum (JESSEN p. 147, 164); letztere Pflanze, welche auch Hünschkraut (Milzbrandkraut), Alpdost, Wasserhanf, Alpkraut heisst und wegen ihrer hanfähnlichen Blätter mit dem (importierten) indischen, narkotisch wirkenden Hanf (Cannabis indica) verwechselt wurde, trägt demnach, wie erstere, den Namen „Scharley" zu Unrecht. Was kann nun unter dem franz. orvale verstanden werden? Da dieses „orvale" sicher nur ein altdeutsches „Urfall" ist und da der Verwendungszweck auch die erste Ursache zur Benennung

einer Pflanze war, und da im Deutschen Urfall, Erdfall, Erdsturz soviel wie: apoplektiformer Milzbrand bedeuten, so ist franz. orvale eigentlich nur = Milzbrand-Epizootie; dies bestätigt sich auch dadurch, dass Eupatorium cannabinum = Hünschkraut ist und Geranium robertianum = Rotlaufkraut. Das Tertium comparationis ist demnach der durch elbische Dämonen veranlasste, rotlaufartig glänzende Anthrax-Karbunkel = Hünsche Krankheit als Epizootie (Umfall, Urfall).

Es bestätigt sich somit wieder der Hang des Volkes zur Personifikation der (vermeintlichen) Heilkräfte einer Pflanze, deren Namen so zum Namen mythischer Wesen wird. Das ahd. orual = Urfall, Epizootie verwandelte sich beim Burgundervolke der Franche-Comté in die elbischen les orvals, d. h. in die gegen den Milzbrand-Karbunkel verwendeten „holden Kräfte, die in Frucht und Blüte schlafen“ und alljährlich im Frühjahre wiederkehren.

Bad Tölz. Dr. Höfler.

„Rosengärten.“ Die schlichten Gottesäcker der kleinen Toten heissen in der Schweiz, in Südbayern und auch sonst in den österreichischen Alpenländern allgemein Rosengärten. Diese Bezeichnung ist in sehr alten Urkunden belegt[1], eine stichhaltige geschichtliche Deutung ist aber schwer zu geben. Soll der Kampfplatz der zum Tod Entschlafenen hiermit bezeichnet sein, wie es im mittelhochdeutschen Epos gleichen Namens geschieht, in welchem die zwölf Wormser Helden um den Besitz Krimhildens fechten? Ist „rosengarten“ in Beziehung zu setzen mit dem Reckenwort „rose“[2], als Bezeichnung der Todeswunde? Nicht zu übersehen wäre ferner, dass im Zeitalter der Leichenverbrennung der Hagedorn als rituell vorgeschriebener Zundstrauch galt und die an ihm wachsende Donnerrose [spina soporifera] den beiden Leichengöttern Odhin und Donar geweiht

[1] Argovia (Aarau 1861) V 254.

[2] Rochholz, Deutscher Unsterblichkeitsglaube (Berlin 1867) S. 200 ff. und Sepp, Völkerbrauch (München 1891) S. 144.

war[1]. Leitet er vielleicht doch seinen Ursprung von dem verhältnismässig jungen Brauch her, die Gräber der Kinder mit Rosen zu schmücken? Ich weiss es nicht, nur das will ich sagen, dass dieser Plan des Friedens nicht die leiseste Spur des alten Reckenkampfes und Reckentodes zur Schau trägt. Er ist vielmehr das Bild lieblicher Einsamkeit, stiller Hoffnung und Erwartung. Auf den Rosengärten lastet ja lange nicht jener tiefe Ernst und die bange Scheu, wie das beim Friedhofe der Erwachsenen der Fall ist.

Ein bekannter deutscher Wiegendruck, „der Seelen heimbfart" betitelt, enthält einen sinnigen Holzschnitt, welcher den Tod eines Kindes darstellt. Der Heiland erwartet unter der Himmelspforte mit ausgebreiteten Armen den kleinen müden Erdensohn, der, von Engelein begleitet, fröhlich den rosenumzäunten Weg emportrippelt. In einem Spruchbande liest man die Worte: „Der klaynen heimbfart ist der wunnen vol, so jed chrystenkint dahinnen komben sol!" Wahrlich dieser Tod hat keinen Stachel! Fände nicht so manches betrübte Elternherz Trost in dieser erquicklichen Auffahrung?

So nimmt nun auch das Volksgemüt den Heimgang seiner lieben Kleinen gern von der schönsten Seite; es liebt anstatt der abstossenden Repräsentation des Todes vielmehr herzerhebendes Engelsgeleite und ähnliche trostvolle Veranschaulichungen und nähert sich auf diese Weise unbewusst der Schriftauffassung, die vom Tod als von einem „erlösenden Heimgang zu den Vätern" spricht. Mit Liebe und Sorgfalt sind in den Rosengärten die kleinen Erdhügel aufgeführt und geziert. Reichtum schmückt reichlich, Armut aber ärmlich; beides sieht gleich prunklos aus und rührend. Ab und zu ist ein Grab mit Thonfliesen oder Bronzestäbchen abgesteckt, und trägt es solche nicht, so thun es Buntscherben, Tannenzapfen, sorgsam ausgewählte Kieselsteinchen u. dgl. m. Sehr häufig treffen wir zu Allerseelen, Sylvester, Ostern die Friedhöfe reichlich mit Blumen geziert. Da sind die steinernen Näpfchen mit Weihwasser gefüllt, Statuen und

[1] Pfeiffer, Germania (Stuttg. 1865) X, 333 und Lütolf, Sagen und Bräuche aus der Schweiz (Luzern 1865) S. 177.

Statuetten aufgestellt und die „Seelenlichter" angezündet. Da sind auch zuweilen die Hügelchen mit Einleg- und Heiligenbildern vollauf überdeckt. Regierungsrat Dr. MUCH, der gefeierte Wiener Altertumsforscher, besprach in einer der letzten Sitzungen des anthropologischen Vereines die auffallende Erscheinung von Muschelgräbern im Marchfelde[1]. Er datiert diese in die Keltenzeit zurück. Spuren dieses Totenkultus verrät z. B. noch der südtirolische Volksbrauch, die Gräber in den „Rosengärtleins" mit Flussmuscheln zu schmücken[2]. Die tiefere Symbolik der Muschel mit dem Menschenleben legt übrigens das herrliche Grabmal Innocenz' II. im Lateran zur Genüge aus. Am häufigsten erscheint das Kreuz verwendet, das Lebenswappen des Christen, mit dem er untergeht und aufersteht. Gar herzig sehen z. B. die Vorarlberger Rosengärten aus mit ihren zahlreichen Kinderkreuzen, die kunstlos und schlicht aus unbearbeitetem Nadelholze zusammengefügt sind. In der nördlichen Schweiz pflanzen sie auf die Grabstätten katholischer Kinder rote, auf jene der reformierten weisse Heckenrosen, welche die Holz und Eisenkreuzlein zierlich umranken[3]. In den Friedhöfen grösserer Ortschaften trifft man auch Erinnerungszeichen aus Erz und Marmor. Im oberen Rhonethal fielen mir sonderbare Gräberzeichen auf, die dort allgemein auf Kinderfriedhöfen zu treffen sind. Ein schwarzer Krummstab trägt auf einer Blechtafel des Toten Name und Lebensdaten. Er gleicht dem biblischen Pilgerstab und gilt in der altdeutschen Sage als Symbol der Richtermacht über Tod und Leben. In der sinnigen Maternuslegende leiht der Apostel Petrus den an ihn gesandten Gemeindeboten seinen Wanderstab, womit sie das Grab ihres zu früh verstorbenen Bischofs schlagen und ihm gebieten sollen zu erstehen.

Der Blumenschmuck der Rosengärten ist mannigfach. Neben den zahlreichen Spielarten der Rose begegnen wir der Stein- oder Federnelke [dianthus Carthusianorum], der Georgine,

---

[1] Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien 1897) N. F. XVII, 214 ff.

[2] HÖRMANN, Tod und Begräbnis in den Alpen (Glarus) S. 85f.

[3] ROCHHOLZ a. a. O. S. 201.

Schwert- und Feuerlilie, „brennenden Lieb“, Schneebeere [Symphoricarpus], Fuchsie [Fuchsia gracilis], Aster und vielen anderen Favoritblumen des Volkes. Eine erquickliche Abwechslung schaffen daneben zierliche Bux- und Singrünrabatten, Cypressenbäumchen, Epheu- und Lianenranken, Trauerweiden und Nadelhölzer[1]. Ueberall in der Welt behandelt aber das Volk diese Gräberblumen mit Zartsinn und religiöser Scheu. Das Kind, das ein „Friesli“ [Nelklein] vom Grabe bricht, begeht einen Totenraub, heisst es[2]. Das zwecklose Pflücken von Friedhofpflanzen ist in den Augen des Volkes strafbar, weil diese hier „aufgehen wie der junge Tag“ und weil man die Seele des Toten bei der Leiche zugegen denkt[3]. Darum hiess schon in den ersten christlichen Zeiten eine Entwendung, an Gräbern begangen, nicht Totendiebstahl, sondern Totenraub [latrocinium funeris, ahd. hrairoup]. Der hier und da in den Alpen noch vorkommende Glaube, Grabschriften ablesen schwäche das Gedächtnis des Lesers[4], scheint aus Cicero (De senectute cap. VII), entlehnt. Ein anderer Satz lautet: Wer an Gräberblumen riecht, verliert den Geruchssinn[5]. Diese Volksweisheit ist keineswegs sinnlos! Gröbliche Verabsäumung des den Ahnen schuldigen Andenkens ist immerhin ein Zeichen der Gemütsverrohung und Irreligiosität.

Ein rührender Ausdruck liegt namentlich in der Sterbedichtung der Kindergräber. Bei Bambach klagt ein „Glasschleifermeisterstöchterl“, das der unerbittliche Tod mit elf Jahren seinen Eltern geraubt hat:

In meinen jungen Jahren
Muss ich von der Erde fahren.
Ach, in meiner schönsten Zeit
Ruft mich Gott in d' Ewigkeit.

---

[1] Unger in den Sitzungsberichten der k. k. Akademie der Wissenschaften (Wien 1862) XVI und Die Pflanze als Totenschmuck (Wien 1867) S. 16f.

[2] Rochholz a. a. O. S. 202 und Landsteiner im Gymnasial-Progr. (Krems 1869) S. 41 f.

[3] Paul's, Grundriss der germanischen Philologie (Strassb. 1897) III, 249ff. Lippert, Seelenkult (Berlin 1881) S. 128.

[4] „Heimgarten“ (Graz 1884) S. 341.

[5] Bachofen, Gräbersymbolik (Basel 1859) S. 14ff.

Dabei trifft man häufig den lieblichen Vergleich des Kindes mit einer Rose. So bei einem „Inwohnersöhnlein“ aus Lam in Tirol, das nicht ganz zwei Jahre alt wurde:

Gott gefiel die schöne Rose
Und er pflückte sie für sich,
Dass sie dort in seinem Schosse
Blühe, blühe ewiglich!

Weniger anmutig klingt ein Grabvers aus Bludenz wegen der Verbindung mit dem personifizierten Tod:

Mein Kind, das war eine Rosenknosp',
Wollt' eine Rose werden.
Da kam der Tod und roch daran,
Da war's nit mehr auf Erden.

Viele Inschriften drücken noch fortdauernde Beziehung zu den Angehörigen aus, oft von ergreifender Innigkeit. So gleich eine von einem „unschultig Mädelein aus Denhof bei Hohenwarth“, das mit drei Jahren zwei Monaten von der Erde Abschied nahm:

Jetzt bin ich noch so jung
Und hab schon den Tod erfahren!
Jetzt lieg' ich in dem schönsten Rosengarten
Und thu' auf meine Eltern warten.
Gedenket mein,
Ich will auch jetzt noch Euer Töchterl sein!

Die beseligende Lösung der bangen Frage nach dem Jenseits wird in diesen Kindergrabschriften zu wiederholten Malen im Sinne der kirchlichen Lehre gegeben: Die schuldlosen Kleinen ruft der Herr zu sich, um sie den Lockungen der sündigen Welt zu entziehen. Er nimmt sie in die Schar seiner Engel auf. Im Jenseits fühlen sich ja die Kinder tausendmal wohler wie auf Erden. In diesem Sinne verwehrt der Volksglaube auch das „Nachweinen“ um den toten Liebling[1]:

Liab Eltern, weinet nit um mi,
Oes machts ma 's Gwandle nass.
s'isch bei dö Engla bössa,
Wie drunta af da Erd. [St. Pankraz].

---

[1] „Das Land“ (Berlin 1896) IV, 283 f. und Zeitschr. für österreich. Volkskunde (Wien 1896) S. 66 und Rieder in der Zeitschr. für Culturgeschichte 4. F. (Weimar 1895) S. 101 ff.

Eine Bildstöckelinschrift aus Kempten fordert die traurigen Eltern geradezu zum Jubel auf.

Hier in dem Rosengarten
Muss ich auf Vater und Mutter warten.
Sie mögen nicht weinen um mich,
Sondern jubeln und freuen sich!

Fragen wir nun nach den Verfassern dieser Totenpoesie. Sangesfreudigkeit und dichterische Schaffenslust haben unser Volk seit alters her feurig beseelt. Das lehrt uns seine ungekünstelte Stegreifdichtung. Und so gehen auch diese Grabschriften wie die Marterl und herrlichen Schnadahüpfl aus dem Schosse des Volkes hervor. Sie sind von Angehörigen des Kindes angegeben worden. Bei besseren Versen steckt häufig statt des schlichten Landmannes der Geistliche oder Lehrer dahinter, deren Aushilfe erbeten wird und die ihre höhere Bildung in der Regel durch idealeren Schwung, edleren Ausdruck und gefeiltere Form verraten.

Neben solchen Inschriften sind auch die verschiedenartigen Malereien, welche sich auf den Kreuzen, Bildstöckeln, Totenbrettern u. s. w. vorfinden, beachtenswert. Sie verdienten nach ihrer geographischen Verbreitung zusammengestellt zu werden! Auf der niedersten Stufe stehen Schnörkel, Arabesken und Ornamente aller Art, Blatt- und Blumenphantasien, Guirlanden, meist mehrere blasse Rosen. Den Höhepunkt solch bäuerlicher Kunst bilden jene Gemälde, welche scenische Darstellungen wiedergeben. Viele von ihnen nehmen sich gar nicht übel aus und doch steckt weit seltener ein geschulter Maler dahinter als ein schlichter Dorfschreiner, der neben der Sarg- und Truhenzimmerung das Beschreiben und Bemalen von Grabdenkmälern übernimmt. Die schmucksten und sinnigsten Erzeugnisse dieser Art fielen mir im Vintschgau zwischen Meran und Glurns auf, wo die äusserst frischen und lebendigen Arbeiten von einem schlichten Marterlschreiner aus Schlanders herrühren. Sehr originelle Totendichtung kann man auch im Paznaun in Tirol sammeln. Dort ist es der seeleneifrige Caplan des Vidums Mathon, Johannes Schett, welcher den Leuten mit seiner poetischen Begabung zu Hilfe kommt. Der häufigste Vorwurf

ist hier das Geleite der vom Leibe abgeschiedenen Kinderseele durch seinen heiligen Schutzengel. Der kleine Erdenpilger erscheint mit Vorliebe weiss oder himmelblau gekleidet und kniet mit gefalteten Händchen im Vordergrunde, als ob er noch lebte. Ueber seinem Haupte schwebt in der Regel ein schwarzes Kreuzlein als Todeszeichen. Dahinter oder zur Seite gruppieren sich Engel. In Roppen fand ich die Darstellung dahin abgeändert, dass der kleine Geist von Engeln durch saftgrüne Himmelsauen geleitet wird. Sehr interessant ist ferner ein Marterlbild im „Rosengartl“ zu Landeck. Zwischen zwei brennenden Totenkerzen ruht im Vordergrund ein Kindersarg, Christus ist im Strahlenkranz in die Sterbestube getreten und klopft mit dem Zeigefinger auf den Truhendeckel: Unter dem Gemälde stehen die sinnigen Worte: Moiderle, wach uff!

Diese tief christliche Auffassung hat schon im Heidenthum eine Analogie von überraschender Aehnlichkeit. Jacob Grimm kleidet sie in die schönen Worte: „Dem Altertum war der Tod kein tötendes Wesen, bloss ein in die Unterwelt abholendes, geleitendes. Er trat als Bote einer Gottheit auf, um ihr die abgeschiedenen Seelen zuzuführen. Sterben wird durch seine Erscheinung angekündigt, nicht verursacht“ [1]. So hat in jenem Märchen der Todesengel dem Kinde die Blumenknospe gegeben. Wenn sie erblüht sei, wolle er sie wieder abholen. Hierzu stimmt die jüdische, vom Christentume beibehaltene Vorstellung: Des armen Mannes Seele wird von Engeln Gottes abgeholt und in Abraham's Schoss getragen (Luk 16 22).

Der Eingang in die endlosen Kinderfreuden des Jenseits findet da und dort noch einen charakteristischen poetischen Ausdruck. Hierfür zwei Beispiele aus den Tiroler Bergen: In Brixen findet sich auf einem „Rechbrett“ (Leichenladen) die folgende rührende Darstellung. Ueber einem blühenden Anwesen erscheint im Wolkenkranz eine liebliche Himmelsau, auf welcher ein blosses Knäblein die Seelenlämmer hütet, mit einem Krummstab in der Hand. Auf einem Grabkreuze zu Volderbad

[1] Grimm, Deutsche Mythologie (Göttingen 1844), 2. Aufl., II, 799; dazu Panzer, Beitrag zur deutschen Mythologie (München 1848) II, 136.

im Unterinnthal sind im lebhaftesten Kolorit drei Kinder dargestellt, die mit Engeln „blinde Kuh“ spielen. Anbei werden die herrlichen Spielgenossen in einem originellen Gedichte bejubelt, dessen letzte Strophe lautet:

> Drum denket oft an Tod und Grab,
> Befleisst Euch fromm zu leben,
> Dann holen Euch einst Englein ab
> Zu einem bessern sel'gen Leben!

Auch sonst fasst das Volk den Tod gern als blossen Boten auf, der die Menschen in den Himmel abholt. Sterben schuldlose Kinder, so betrachtet man sie wie kleine Engel, denen das Himmelreich vom Anbeginne sicher ist. Bei ihrem Hinscheiden wird das sonst übliche Sterbegeläute unterlassen, weil es im Himmel besorgt wird[1]. Ihre Seelchen kommen ja „vom Mund weg ins Paradies“ und werden sogleich Sterne oder Engel[2]. Aehnliches hört man in Kärnten und Tirol. Ueber aufgebahrte und besonders lieblich herausgeputzte Kinderleichen pflegt man hier zu sagen: „Da und dort haben's ein Engel im Haus“, oder „die hab'n ein Engle kriegt!“ Die Leute halten es deshalb für vorteilhaft nach einem Kinde ihrer Verwandtschaft zu sterben, weil ihnen ein solches den Weg zum Himmel sicher bereitet[3].

Solche volkstümliche Grabmalereien verdienen schon darum die Beachtung des Forschers, weil er hieraus treffliche Anhaltspunkte zur Erkenntnis der Volkssymbolik und Volkseschatologie[4] gewinnen kann, die ja vielfach die Grundlage des religiösen Denkens bei unserem Volke bilden. Ausser solchen Personendarstellungen begegnet man in den Rosengärten weit seltener dem Bilde des Schutzpatrones oder des Namensheiligen. Sie erscheinen nie ohne die herkömmlichen Attribute, greifen aber in den scenischen Vorgang selten ein. Ebenso sind auch Heiligenfiguren, aus

---

[1] ZINGERLE, Sitten aus Tirol (Glarus 1872) S. 80. SCHLOSSAR, Kulturbilder aus Steiermark (Graz 1885) S. 46—48.

[2] ROSEGGER, Volksleben in Steiermark (Graz 1875) I, 178.

[3] HÖRMANN, Tod und Begräbnis in den Alpen (Innsbruck 1893) No. 256.

[4] Ueber österreichische Volkseschatologie werde ich in dem Archiv für Religionswissenschaft demnächst eine grössere Arbeit veröffentlichen.

Holz, Bein, Horn geschnitzt und mit Leimfarben bemalt, nur vereinzelt auf Kindergräbern zu sehen. Die sonst allgemein üblichen Todessymbole, wie Sense, Sanduhr, Totenkopf, Seifenblasen, Spinngewebe, Säulenstrunk u. s. w. kommen im Gräberschmuck unserer toten Lieblinge weit weniger vor als auf dem Gottesacker der Erwachsenen. Wohl fand ich das Monogramm Christi, der Gottesmutter, die Sinnbilder der Kardinaltugenden, das bekannte, den altchristlichen Epitaphien entnommene R. I. P. [Requiescat in pace], das Auge Gottes u. dgl. m. verwendet.

Und gehen wir zum Schlusse einen Schritt weiter! Der allgemeine Gebrauch, zum Andenken lieben Verstorbenen auf den modernen Massenruhestätten ein Steinmonument zu widmen als letzte Liebesgabe, ist in unseren Ländern kaum über ein Jahrhundert gekommen. Es gab wohl früher, wie ein Blick in den von der Kirchmauer umfangenen „Freithof“ lehrt, zahlreiche, oft mit künstlerischem Aufwande geschaffene Grabsteine, aber diese galten meist der Erinnerung hervorragender, wohlhabender Menschenkinder, die breite Schichte der Menschheit, das Volk, hat doch nur mit dem schlichten Grabhügel vorlieb nehmen müssen. Doch auch diese letzte Ruhestätte des einfachen Mannes und des armen Kindes hatte ihren Schmuck, und es mag bei dem Umstande, dass der Totenkult bei allen Völkern der Erde eine grosse, heilige Rolle gespielt hat, in der christlichen Aera kaum einen Grabhügel auf geweihtem Boden gegeben haben, auf welchem nicht ein Zeichen stand, das den Heimgang eines Erdenpilgers geziemend verriet. Wo sind aber heute diese Erinnerungszeichen? Und entsprechen sie immer dem hohen Panier, das seit dem Tode des Erlösers Kultur und Gesittung in aller Herren Länder getragen? Zertrümmerte sie der grabschänderische Vandale oder wagte sich der Zahn der Zeit auch an diese Erinnerungszeichen? Wie sah ein einheimischer christlicher Leichenhof aus im 8., im 10. Jahrhundert? Die kargen schriftlichen Quellen bieten uns nicht viel. Bildliche Darstellungen fehlen ganz. So sind die halb heidnischen, halb christlichen Zeichen des Totenkults zum grossen Teile vergessen. Bald wird es auch dem alten schmiedeeisernen Grabkreuz so ergehen, jenem sinnigen Erinnerungszeichen, das den Uebergang

repräsentiert vom gebrechlichen Holzkreuz zu dem modernen schablonenhaften Leichenstein. Erst in jüngster Zeit gieng die Volkskunde daran, dem Leichenladen und Marterl des einsamen Berglers Beachtung zu schenken. Und das ist ganz recht! Dieser letzte Abglanz jener idealen Totenehre, bei der die Ueberlebenden dem Heimgegangenen gleichsam auf seinem eigenen Schilde die Fahrt in das Jenseits antreten liessen, sollte wenigstens erhalten bleiben!

Graz. Dr. Hans Schukowitz.

Zur Volksmedizin. Anlässlich der Miscelle über die Rauten (No. 1 dieser Zeitschr.) schickte mir Herr RUDOLF THOMAS, städtischer Bürgerschullehrer in Wien, eine Glückseligkeitslehre in Manuskript zu. Sie ist in Dialogen abgefasst und so zusammengestellt, dass je auf einen Monat des Jahres eine Abhandlung entfällt; sie stammt von dem Strumpfwirker in Bensen (Böhmen), FLORIAN HOPF, der sie zu Anfang unseres Jahrhunderts zusammengetragen hat. Sie führt den Titel: „Gründlicher Unterricht zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit. Mit Proben erwiesen in wahren Lichte.“ Erhalten sind die Bände 2, 3, 6 und 7. Der zweite Band führt auf dem Titelblatte den Vermerk: Leipzig 1808. Diesen vier Bänden liegt ein kleines Volksmedizinbuch bei, das derselben Hand angehört wie die Glückseligkeitslehre. Es umfasst 24 beiderseitig beschriebene Blätter mit 130 Vorschlägen nach Art von Rezepten für Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit; dann folgt eine Tabelle mit den Unglückstagen des Jahres, der sich schliesslich eine Beschreibung der Rauten, ihrer Eigenschaften und ihres Gebrauches anschliesst. Als Ergänzung zu der Rautenmiscelle in No. 1 führe ich noch an:

Die Rauten ist warm und trocken bis in den 3. Grad. Das Kraut soll mit den Blumen gesammelt in Schatten zur Arzenei ausgetrocknet werden. Der Samen aber soll im Herbstmonat, wann er zeitig ist, aufgehoben werden.

Etliche Blättlein Rauten in der Speis' gebraucht benimmt die Dunkelheit der Augen.

Ein altes Gedicht preist diese Kräuter also:

Der Rauten Tugend ist: Die Augen heiter machen,
Durch Hilf der Rauten sieht der Mann die schönsten Sachen.
Die Raut' frisch an dem Stock verschlungen und zerkäut,
Die reinigt das Gesicht von schwerer Dunkelheit.

Eine köstliche Arzenei von Weinrauten (ist) wider alles Gift.

Weinrauten morgens nüchtern mit ein wenig Salz auf einer Schnitte Brot gegessen, ist eine gute Verwahrung wider die Pest. Aber schwangere Weiber sollen dieses nicht gebrauchen; es schadet ihnen, desgleichen auch denjenigen, die hitziger Natur sind; denn der Genuss der Raute verursacht Hauptweh.

Von den 130 volkzmedizinischen Anweisungen gebe ich nur ein paar Proben, die in zoologischer, botanischer, volkskundlicher und sprachlicher Hinsicht von Interesse sind.

No. 1. Das Regenwürmeröl.

Es dienet vor Reissen der Glieder und vor das Schwinden. Thue die Regenwürmer zusammen in einen Topf und schlage es in einen Leibbrod, schieb es in einen Backofen so lang, bis das Brod backe, darnach thue es in ein Glas, destilliere es an der Sonnen.

No. 2. Der Nutzen der schwarzen Schnecken.

Sie vertreiben die Warzen an Händen und Füssen wie auch die Hühneraugen, sie heilen die Brüche und alle Schäden. Thue die Schnecken alle zusammen in einen Topf, wirf viel Salz daran und grab es 9 Täg unter die Erden, darnach destilliere es an der Sonnen.

No. 4. Die gerechte Waldsalbe.

Heilet Brand und alle Schaden. Nimm Sanikel, Waldemänne, Ehrenpreis, Heil aller Welt, Tausendguldenkraut; aus den Kräutern der Saft gepresst, darnach nimm Weiss Hartz oder Pech, Inschilt (=Unschlitt) und Butter, das zerlassen, den Saft davon

gekocht, wie man einen Brei kocht, vor 2 Pfennig Grünspan daran, das ist die rechte Waldsalbe.

No. 7. Gepulvert Todengebein.

Wann der Mensch den Wurm an den Baken oder Brust hat: Ein Loth Sassefrass im Bier gekocht, den Topf wohl vermacht, dass der Dunst daran kann, alsdann davon getrunken, wenn der Schaden offen ist. Todengebeine gepulvert und in die Wunden gestreut, es heilet auch die Franzosen.

No. 48. Gegen die Hexen.

Ein grosses Stück, dass dir keine Hex in dein Hauss oder Stall kommen kann. Nimm weiss Oelsen . . . . .[1])holz, mache Zapfen und schlags in alle Thürn und Schwellen, so kann keine Hex hinein.

No. 75. Wie sieht die Ungarische Krankheit aus?

Wenn ein Mensch die Ungarische Krankheit hat, so mache das Gänsblümlein zu Pulfer, lass den Kranken schnoppen, das zieht die Flüss aus dem Kopf und wird ihm besser.

No. 79. Vertreibung der Sommersprossen.

Wenn ein Mensch sommerfleckig ist, fang den Thau auf, der auf dem Weitzen liegt, mische Rosenwasser und Weiss-Lillien-Oel darunter, mit dem Wasser wasche dich, das macht auch ein schön hell Gesicht, vertreibet auch die Boken.

[In Niederösterreich nennt man die Sommerflecken oder Sommersprossen Gugaschecken. Ueber ihren Ursprung fabelt man, dass sie bloss bei jenen Menschen entstehen, denen der Kuckuck (Guga) seine Exkremente ins Gesicht gespritzt habe. Mannhardt, Germ. Myth. S. 31, kennt diese Erscheinung unter dem Namen Rossmucken. In Schwaben heisst man die Gugaschecken Sommervögel. Die derbere Bezeichnung ist

---

[1]) Dieser Teil des aus drei Wörtern zusammengeschobenen Hauptwortes ist unverständlich.

Judasdreck, braw de Judas, auch bei MANNHARDT S. 135, wo angemerkt ist, dass der Kuckuck, Thunars heiliger Vogel, die Macht habe, diesen Ausschlag wegzunehmen.]

No. 92. Wider den blöden Kopf.

Wann der Mensch einen blöden Kopf hat und ist fast zerstreut, fass einen Ameissenhaufen in einen Sack, koch ihn 6 Stund in einem Kessel voll Wasser, das Wasser lass darnach in Flaschen, destilliere es an der Sonnen, mit dem Wasser musst du den zerstreuten Kopf waschen, ists wek, darinnen gebad, auch Eselsblut eingegeben.

No. 113. Wie man die Liebe zu essen giebt.

So man einen die Liebe hat zu essen geben, Nihm Steinrauten, und Mauerrauten, und heimische, oder Weinrauten jedes 1. Gwintl. 1. Gwüntl Teriak, zerhok die Blätter, misch alles unter der Teriak, lass in einer Zwiebel braten, nihm alles ein.

No. 115. Ist es ein Knäblein oder ein Mägdlein?

Ob eine schwangere Frau ein Knäblein oder ein Mägdlein trage — Nihm eine Schüssel voll hellen Wasser, und lass darein einen Tropfen Milch aus ihrer Brust, trägt sie ein Knäblein, schwimmt die Milch auf dem Wasser, trägt sie aber ein Mädlein, so fällt die Milch zu Grund.

Franz Branky.

III. Litteratur.

L. Schermann u. Friedrich S. Krauss, Allgemeine Methodik der Volkskunde. Berichte über Erscheinungen in den Jahren 1890 bis 1897. Erlangen, Fr. Junge, 1899.

Diese zum weitaus grössten Teil von dem verdienten Folkloristen und Kenner der südslavischen Verhältnisse KRAUSS verfasste Schrift bietet eine vorzügliche, der Aufmerksamkeit aller Fachgenossen dringend werte Orientierung über die Grundsätze und Ziele der modernen Volkskunde und Ethnologie, zugleich unter ausgiebiger Verwertung litterarischer Nachweise. Wir müssen uns an dieser Stelle, indem wir zunächst die einzelnen Abschnitte der Untersuchung bezeichnen, auf wenige Bemerkungen beschränken. I. Methodologie der Volkskunde. Die klassischen Philologen und die Volkskunde. Das Volk. Volks- und Völkerkunde. Deren Wechselwirkung. II. Gegenstand, Umfang, Aufgabe der Volkskunde. III. Terminologie der Volkskunde. IV. Sammler und Sammlungen. V. Die Sammlungen von Folklore als Monographien. Die Methodik des Materials in geschichtlicher Perspektive. VI. Der Wert des Volkstums primitiver und der Kulturvölker. VII. Die Hypothesensucht in der Volks- und Völkerkunde. Die statistische und die vergleichende Methode. Die philologische und die euhemeristische Methode. VIII. Die mythologische und die psychologische Methode. IX. Einführungen. X. Vereine und Zeitschriften für Volkskunde. Dies ist der reiche Inhalt des Buches in grossen Umrissen, jetzt einige wertvolle Einzelheiten. Dass der Inhalt des Völkerlebens nach sozialpsychologischer Perspektive zu beurteilen ist, streng gesetzmässig in seinem organischen Wachstum zu erfassen, ist nachgerade von allen Sachverständigen zugegeben; alles spezifisch Individuelle scheidet von vorneherein

aus. Das gilt für beide soziologische Disziplinen, wenn man den Ausdruck gestatten will, sowohl für die Volks- als auch für die Völkerkunde, die sich nur durch den geringeren oder weiteren Spielraum voneinander unterscheiden. KRAUSS sagt im Anschluss an eine längere Auslassung des genialen vergleichenden Rechtsforschers A. H. POST: Ich möchte die Volkskunde als die eingehendste Detailforschung der besonderen Eigenart zunächst einzelner Völker im Rahmen des Völkerlebens bezeichnen. Halten wir daran fest, dann stehen wir auf sicherem Boden und können uns leicht mit den Ethnologen und Anthropologen verständigen (S. 33). Nach Lage der Sache, schon allein weil die Völkerkunde über ein weiteres Material zu verfügen hat, wird diese mehr vergleichend-psychologisch (selbstverständlich auf streng induktiver Grundlage) vorgehen können, während sich die jüngere Schwester (wenigstens nach der wissenschaftlichen Anciennität) mehr mit der Sammlung des konkreten Materials befassen wird. Dadurch ergänzen sich beide Disziplinen in fruchtbarer Wechselwirkung, wie es anderwärts heisst: Der Ethnologe müsste, um den Völkergedanken in allen seinen Abstufungen und Färbungen zu allen Zeiten und in allen Ländern verfolgen zu können, nicht nur sämtliche Sprachen, sondern auch alle Litteraturen gründlichst beherrschen. In der Theorie ist das Zurückgehen auf primäre Quellen eine Anforderung strenger Wissenschaft, in der Praxis aber muss man mit der Unzulänglichkeit des erreichbaren Einzelwissens rechnen und zugeben, dass dem Uebelstande durch gute Uebersetzungen gesteuert werde. Hier haben Folkloristen helfend einzugreifen (S. 46). Im übrigen gehören, wie genauer auseinandergesetzt wird, zu einem gediegenen, objektiven Sammler ethnischer Thatsachen mancherlei wichtige Eigenschaften, die leider nicht allgemein verbreitet sind — deshalb so viel mittelmässige oder gar völlig wertlose Ware gerade hier, mit der blossen Sammelwut ist es bei Leibe nicht gethan. Dasselbe gilt von der verhängnisvollen Hypothesensucht, mit der die Ethnologie in den letzten Jahren sich manchmal bei anderen Disziplinen in Misskredit gebracht hat. Dahin gehören auch Ausdrücke, wie ursprünglich, primitiv, die, um nicht missverstanden, thunlichst scharf zu fixieren sind in ihrer Bedeutung. Hier verschafft der Kontrast die beste methodologische Handhabe zur begrifflichen Analyse, die KRAUSS so vollzieht: Im Volkstum eines jeden

Volkes unterscheiden wir Lehngut, internationales Wandergut und ursprüngliches, nur dem einen Volke eigentümliches Folkloregut. Als Lehngut mag alles gelten, was nachweisbar auf mündlichem oder litterarischem Wege vom Grenznachbar herübergenommen wurde. Ob man die Entlehnung als solche empfindet oder nicht, ist dabei Nebensache. Wandergut ist die Ueberlieferung, die von Volk zu Volk gilt und sich als Erzählung (im weitesten Sinne des Wortes gedacht) überall eingebürgert, z. B. wie die Leonorensage. Ursprünglich ist, was in diese zwei Rubriken nicht fällt, sondern aus religiösem und Rechtsbrauch, aus der Sprache und der Anschauung des Volkes unmittelbar erklärlich erscheint, wie z. B. die Endogamie, die Blutrache, das Häuptlingtum. Gebraucht man aber Ausdrücke wie Sprache und Volk, so redet man damit schon von vielfach zusammengesetzten Entwicklungserzeugnissen, die in dunkelsten Zeiten wurzeln. Eine Ursprache und ein Urvolk sind rein dichterische Begriffe, denen die Erfahrungswissenschaft keine Objekte zu unterstellen hat. Also ist unser gebräuchliches ursprüngliches Volkstum auch nur ein sprachlicher Notbehelf. . . . Wir haben nur die Gewissheit, dass sich das Menschengeschlecht als eine Einheit darstellt, und dass es vor seiner Zerstreuung schon mit allen jenen entscheidenden Eigenschaften ausgestattet war, die ihm überall auf der Oekumene die Weiterentwicklung eines Volksstamms in Sprache, Gedankenbau und Kunst gewährleisteten. Demnach ist das eigentlich Ursprüngliche doch nur das allen Völkern gleichmässig zukommende Folkloregut und unser sprachgebräuchliches ursprüngliches Volkstum hauptsächlich die grobe Nüance, die nach aussen hin ein Volk von anderen unterscheidet (S. 34). Eben in dieser letzten Bestimmung scheint uns das entscheidende Moment zu liegen; es ist das schlechthin allgemein Menschliche, was eben demzufolge auch die eigentliche und ursprüngliche geistige Ausstattung des Genus Homo sapiens ausmacht, und dem gegenüber jeder naive chronologisch-historische Massstab, wie ihn die Sprachforscher gelegentlich noch anwenden, versagt. Nicht weniger verfänglich, wenn auch nach einer ganz anderen Seite hin, ist der vielmissbrauchte Ausdruck Fetischismus. Er ist keine Religion, keine „ideenlose, stumpfsinnige Verehrung“, wie man wohl recht absprechend und allgemein geurteilt hat, sondern eine psychologische Perspektive des naiven, animistisch (nicht mechanisch und gesetzmässig)

denkenden Naturmenschen, die unterste Stufe des so vielseitigen mythologischen Naturbildes, wie es überall auf Erden trotz aller Abweichungen im Detail in den Grundzügen übereinstimmend sich entwickelt hat (wieder auf Grund jener ursprünglichen menschlichen Anlage). Dass aber ethnologische und folkloristische Untersuchungen resp. Sammlungen von der weitreichendsten psychologischen Bedeutung sind, dass sie geradezu die induktiven Dokumente einer exakten Psychologie sind, das beginnt, Gott sei Dank, immer mehr auch in die früher so abgeneigten akademischen Kreise einzudringen, und dazu wird auch, wie wir hoffen, diese Schrift ihr gut Teil beitragen.

Bremen. Th. Achelis.

Konrad Haebler, Die Religion des mittleren Amerika. Münster i. W., Aschendorff'sche Buchhandlung, 1899. 153 S. 8°. M. 2.50.

Der Verf. hat schon im Jahre 1895 sich ein Verdienst um die neue Wissenschaft der mittelamerikanischen Altertumsforschung erworben, indem er im Centralblatt für Bibliothekwesen (XII. Jahrg. 12. Heft) „die Mayalitteratur und den Mayaapparat zu Dresden" bibliographisch zusammengestellt hat. Die Dresdener Bibliothek ist seit FÖRSTEMANN ein Mittelpunkt für diese Litteratur geworden, und mit den Resultaten jener Forschungen auf dem dunklen Gebiete der Mayavölker ist HAEBLER denn auch völlig vertraut. Zum erstenmale sehen wir in der vorliegenden Arbeit die neuesten Resultate jener Forschungen für eine Gesamtdarstellung der Religionen Mittelamerikas verwertet. Zum erstenmale ist auch das hochinteressante Material herangezogen, welches die Deutung und Entzifferung der Mayahandschriften bisher geliefert hat. Eingehend verwertet sind ferner die gründlichen Arbeiten SELER's über die mexikanischen Bilderhandschriften und die aztekische Mythologie. So auf dem Boden der neuesten Forschungen stehend konnte der Verf. es unternehmen, eine zusammenhängende Darstellung der Mythologie und des Kultus des alten Mittelamerika zu geben. Die junge Wissenschaft der Amerikanistik hat zuverlässigeres und unmittelbareres Material geliefert, als die spanischen Ueberlieferungen, an die man sich früher ausschliesslich hielt. Es sind in der That, wie der Verf. uns zeigt, Fortschritte gemacht seit den Arbeiten BANCROFT's und RÉVILLE's auf diesem Gebiet.

HAEBLER spricht von einer Religion Mittelamerikas: er geht davon aus, dass die beiden Hauptkreise der Maya und der Nahua eine gemeinsame Grundlage haben. Das ist unzweifelhaft im grossen und ganzen richtig, wenn wir auch mitunter dagegen protestiert haben, bestimmte Gestalten der Mayamythologie schlechthin mit aztekischen Gottheiten zu identifizieren. Gemeinsame Grundzüge gehen aber durch das ganze Gebiet Mittelamerikas, sowohl in der Religion, wie in der übrigen Kultur und in den Sprachen. Freilich ist auf dem Gebiete der Mayamythologie noch vieles dunkel. Denn gerade hier muss die Forschung in Kulturperioden eindringen, die bereits zur Zeit der spanischen Eroberung abgeschlossen waren, und von deren einstiger Bedeutung die Ruinenstädte von Palenque und Copan Zeugnis ablegen.

Das wichtige, vielbestrittene Problem des Verhältnisses der aztekischen Kultur zu jener untergegangenen erörtert HAEBLER im ersten Abschnitt seines Buches in interessanten Ausführungen, und man wird ihm beipflichten müssen, dass die bisherige Forschung, so zweifelhaft noch manches ist, für den Uebergang der alten Kultur von den Maya auf die Nahua spricht, dass ihre Wurzeln in den inneren Gebieten der Mayaländer liegen, nicht bei den Zapoteken, die weit mehr den verwandten Nahuanationen näher stehen. Die Ruinen von Mitla beweisen in der That nur, dass wir uns nach dem Süden zu dem Mittelpunkt der alten Kultur nähern.

Die seltsamen Gestalten des mittelamerikanischen Pantheons behandelt HAEBLER im einzelnen nach ihren Wirkungssphären eingeteilt und schliesst daran im zweiten Teile den Kultus. Ueberall ist das verhältnismässig Sichere der aztekische Götterkreis, und die Probleme tauchen auf, sobald die Mayamythologie in Frage kommt. Nur einige wenige und besonders charakteristische Gestalten sind ohne weiteres gleichzusetzen, so der mexikanische Xipe, der in den Mayahandschriften unverkennbar ist, und der Todesgott. Den Mondgott (D meiner Bezeichnung der Mayagötter) stellt HAEBLER bei den Maya in Abrede: er will in der betreffenden Gestalt, in Uebereinstimmung mit SELER, den alten Gott Itzamna sehen. Da ein Sonnengott in der mittelamerikanischen Mythologie unstreitig eine wichtige Rolle spielt, wird trotz der mangelnden Ueberlieferungen ohne Bedenken die Existenz eines Mondgottes vorausgesetzt werden können; auf die Ueberliefe-

rungen kann kein entscheidendes Gewicht gelegt werden, da die Mayahandschriften ohnehin eine Anzahl Gestalten aufweisen, auf die keine Ueberlieferung passt. Es sei daran erinnert, dass wir weder über die Zeit der Mayahandschriften noch über ihren Ursprung sicher sind. In den Einzelheiten wird vieles wahrscheinlich für immer unsicher bleiben; wir tasten hier an den Grenzen der Möglichkeit eines Erkennens herum, weil das Material nicht ausreicht.

Die mythologischen Tiere sind ebenfalls eingehend gewürdigt. Sie spielten im alten Centralamerika eine wichtige Rolle als Symbole und Begleiter der Götter, und hier haben uns die Mayahandschriften reiches Material geliefert. Es wäre zu wünschen, dass ein Zoologe von Fach die Feststellung dieser oft recht realistisch gezeichneten Gestalten in naturwissenschaftlicher Hinsicht unternähme. Die Mühe wäre in der That gering und dankbar.

Aus dem Abschnitt über den Kultus sei besonders die Darstellung der für Mittelamerika so charakteristischen Menschenopfer hervorgehoben. Haebler führt zutreffend aus, dass auch bei den Maya das Menschenopfer üblich war: es spielt jedenfalls in den Handschriften eine keineswegs unbedeutende Rolle.

Mancher wird es bedauern, dass die Haebler'sche Arbeit so gut wie gar keine Bezugnahme auf die Quellen enthält, auch die Mayahandschriften sind nur wenige Male bestimmt citiert. Für den ununterbrochenen Fluss der Darstellung ist dies freilich von Vorteil; es setzt aber eine gute Kenntnis des Materials voraus.

Interessant wird vielen die Thatsache sein, dass auch das alte Centralamerika seinen königlichen Freidenker gehabt hat: Nezahualcoyotl, den König von Tezcuco, der nach den Ueberlieferungen als solcher gegenüber der Volksreligion gelten muss.

P. Schellhas.

M. Jastrow, The religion of Babylonia and Assyria (Vol. II der Hand books on the history of religious). Boston, Ginn a. Company, 1898. XII u. 780 S. 8°.

Der Verf. hat mit Umsicht und Sorgfalt das für eine babylonische Religionsgeschichte vorhandene Material verarbeitet. Der vorzügliche Litteraturindex bezeichnet den Umfang der in

dem Buch verwerteten Arbeiten und Ergebnisse, die bisher den Inschriften entnommen sind. Dass zu einer Geschichte der babylonischen Religion die vorhandenen Inschriften und Forschungen noch durchaus unzureichend sind, ist dem Verf. wohl bewusst gewesen. Es ist deshalb auch anzuerkennen, dass das Hauptgewicht auf eine zusammenfassende Darstellung der gewonnenen und einigermassen gesicherten Resultate gelegt ist. Bei einigen Gottheiten ist es möglich, die Geschichte ihres Kultus in die älteste Zeit zurückzuverfolgen. Dieser Gedanke hat die Einteilung des ersten Teils, der Götterlehre, unglücklich beeinflusst. Der Verf. behandelt dieselben Gottheiten getrennt unter dem historischen Gesichtspunkt der Kultcentralisierung Hammurabi's, des Herrschers über Gesamtbabylonien, an verschiedener Stelle, zuerst als Lokalgottheiten in ideographischer Lesung nach den alten Inschriften ohne völlig durchsichtiges Ordnungsprinzip, sodann als Glieder des babylonischen Pantheons unter den ihnen gebührenden oder konventionell gebrauchten Namen. Trotzdem nimmt der Verf. eine Stellung in der sumerischen Frage ein, die allein Klarheit in der religionsgeschichtlichen Behandlung ermöglicht. Ohne seine Stellung für die historische und philologische Streitfrage, ob es ein sumerisches Volk und sumerische Sprache und Kultur als Grundlage der babylonischen gegeben hat, zu binden, scheidet er die Frage für das religionsgeschichtliche Gebiet aus, da alle vorhandenen Dokumente semitischen Ursprungs sind. Das entwickelungsgeschichtliche Kapitel III „general traits of the old babylonian religion" bringt ein System vom Ursprung der babylonischen Religion, das nicht mit Recht aus vorhandenen Inschriften hergeleitet werden kann. Die ältesten Inschriften und bildlichen Darstellungen sind von Animismus und Fetischismus weit entfernt.

Der Hauptteil des Werkes beschäftigt sich mit dem Kultus und der in näherer oder fernerer Beziehung dazu stehenden religiösen Litteratur in vorzüglicher und zuverlässiger Darstellung. Das reichliche Material der zur Magie und Dämonologie gehörigen Inschriften verleitet allerdings leicht zu einer Ueberschätzung dieser Erscheinungen selbst innerhalb der religiösen Vorstellungen. Dasselbe gilt in noch höherem Grade von den liturgischen Gebetsformularen bei ihren Anklängen an alttestamentliche Parallelen. Besonders anregend sind die Forschungen des Verf. in den Kapiteln über die Götter- und Heldensagen. Eine ausgiebige

Verwertung des beträchtlichen Materials an bildlichen Darstellungen wäre vielleicht von Vorteil gewesen, wenn auch Zurückhaltung auf einem so schwierigen und viel umstrittenen Gebiet für eine systematische Behandlung berechtigt ist. Das Handbuch wird für weitere Kreise ein willkommener Führer sein für ein Gebiet, auf dem die Einzelforschung dem Fernerstehenden schwer zugänglich ist.

Dresden. Friedr. Jeremias.

M. Höfler, Deutsches Krankheitsnamen-Buch. München, Piloty & Loehle, 1899. XI u. 922 S. Lex. 8°. M. 35.—.

Das umfang- und inhaltsreiche Buch, in dem der auf dem Gebiete der Volksmedizin trefflich bewanderte und bekannte Verf. die Summe mannigfaltiger Einzelstudien zieht, wird auch dem Mythologen vielfach Nutzen und Anregung bringen. Es bietet ihm weit mehr, als der Titel zu besagen scheint. Zahllos ist das Heer der persönlich, oft in Tiergestalt gedachten Dämonen, die von aussen oder von innen den Leib des Menschen schädigen, deren Namen dann öfters zum Krankheitsnamen werden und die vielfach nur noch in der Kinderstube und in der Kindersprache ihr Dasein fristen. Manche von ihnen sind an bestimmte Glieder oder Teile des menschlichen Leibes gebunden. Krankhafte Entartungen des menschlichen Körpers, Missgeburten u. dgl. geben dem Volke zu mythologischen Deutungen und Weiterbildungen Anlass (vgl. z. B. die Art. Wechselbalg, Kalb u. a.). Ausserdem liefert das Buch noch vielerlei Ausbeute für den Seelenglauben, für Volksaberglauben verschiedenster Art, Volksanatomie, volkstümliche Heilmittel (Segenssprüche, Anrufung bestimmter Heiligen u. dgl.), für Opferbrauch und sonstigen Kultus. Das schön ausgestattete, in jeder Beziehung dankenswerte Werk sei zu fleissigem Gebrauche dem Mythologen wie dem Volksforscher aufs beste empfohlen.

Dortmund. Paul Sartori.

Den achten Jahrgang der **„Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“** (Asher & Co., Berlin, 1898. 4 Hefte 8°. M. 16.— jährlich) eröffnet eine umfangreiche Abhandlung „Der Kobold

in nordischer Ueberlieferung" von H. F. FEILBERG. Auf Grund einer reichen Fülle von Sagen kommt F. zu dem Resultat, dass der Niss der Wichtel des Platzes ist, auf dem die menschliche Wohnung steht. „Wo das Haus aufgeführt wird, lebt er; gefällt es ihm bei dem Menschenvolke, so bleibt er unter ihnen als der gute, segnende Hausgeist, dem sie wiederum aus ihrem Ueberflusse Opfer bringen." Gewiss mit Recht aber führt FEILBERG weiter den Ursprung des Niss auf den Seelenglauben und -kultus zurück. Allerlei Mythologisches in Sagen und Aberglauben liefern M. REHSENER („Gossensasser Jugend"), M. LEHMANN-FILHÈS („Volkstümliches aus Island" nach Jon Arnason und „Isländischer Aberglaube" nach Olafur Davidsson), E. ILLE („Büschelzuig aus Tirol", gesammelt 1847—1856), H. RAFF („Aberglauben in Baiern"), K. WEINHOLD („Aus Steiermark", gesammelt 1851—1861). Interessant ist der von K. WEINHOLD veröffentlichte Nachweis eines Harkenwehls, Harkendammes und Harkengrundes in Dithmarschen, sowie die Sage von der Riesin Harta vom Harkengrund. Die dabei in Aussicht gestellte erneute Prüfung der „neu entdeckten Göttergestalten und Götternamen" durch W. SCHWARTZ ist mittlerweile im ersten Heft des neunten Jahrgangs erschienen. Aus der kleinen Abhandlung von M. EYSN („Totenbretter um Salzburg") ist einiges für den Seelenglauben zu entnehmen. „Die Tierwelt in der sympathetischen Tiroler Volksmedizin" behandelt A. F. DÖRLER, „Die Volksmedizin in der Grafschaft Ruppin und Umgegend" K. E. HAASE.

Ueber „die Krankheitsdämonen der Balkanvölker" (Bulgaren und Mazedonen, teilweise auch Serben) beginnt K. LÜBECK eine eingehende Auseinandersetzung hauptsächlich nach eigenen Aufzeichnungen. Er schildert Gestalt und Wesen des personifizierten Todes und der Krankheiten, Vorzeichen der letzteren, Schutz gegen sie (Namengebung, Amulete u. dgl.) und Heilmittel, die namentlich in Beschwörungen bestehen, von denen einige ausführliche Formeln gegeben werden. Von „Südrussischen Vampyren" giebt J. JAWORSKIJ eine Charakteristik und Sagen, deren einige in den Lenorenkreis gehören.

Paul Sartori.

———

I. Abhandlungen.

Allgemeine Einleitung in die Mythologie.

Von

H. Steinthal.

II.

Geschichte der Mythologie.

b) In der neueren Philologie.

Es giebt einige Mythen, welche einigen biblischen Erzählungen so ähnlich sind, dass man dies nicht übersehen konnte, und man hat dies in der neueren Zeit auch in der That nicht unbeachtet gelassen[1]. Wie die vermeintlichen Entstellungen der Offenbarung vor sich gegangen, ward sogar systematisch entwickelt[2]. Manche Franzosen, Engländer und Holländer des

[1] Vossius (de theologia gentili et physiologia christiana 1642) verwies auf Neptun = Japhet, Hephästos = Tubalkain, Ares = Nimrod, Apollo = Jubal (nach Anderen ist Hermes = Jubal), Aphrodite = Naama, Kronos = Abraham, Kinder essen = Opferung Isaaks, Bacchus = Noa.

[2] Von der Verehrung des wahren Gottes irrte man ab nach Huetus (Demonstratio evangelica 1672): 1. defectu = irreligiositate, 2. excessu = superstitione, a) veri dei cultus praestatus falso numini, b) falso cultu Deus verus coli existimatur. Zur Superstition sei man gekommen 1. durch Unwissenheit, falsche Auffassung der Natur; 2. durch Trägheit, indem man statt selbst zu forschen, anderen glaubte; 3. durch Weltlust u. s. w.

17. und 18. Jahrhunderts verfuhren kurzweg euhemeristisch; andere fanden physikalische oder ethische Lehren in den Mythen[1], z. B. Astronomie, Chemie, Magnet und Kompass, und dann ein System des Handels und der Schiffahrt auf dem Aegäischen und Schwarzen Meere. Es lohnt nicht auf diese Ausführungen einzugehen; nur noch ein Citat aus BACO VON VERULAM, De augmentis scientiarum II 13, um an diesem hervorragenden Geiste zu zeigen, dass wir jene Irrtümer nicht für Blödsinn halten dürfen. Die Poesie, sagt BACO, ist narrativa, dramatica, parabolica (die Lyrik gehört nach BACO zur Philosophie). Die parabolische Poesie ist die Mythologie. Sie erläutert und verhüllt. Cum enim rationis humanae inventa et conclusiones (etiam quae nunc tritae et vulgatae sunt) tunc temporis novae et insuetae essent, vix illam subtilitatem capiebant ingenia humana, nisi propius esse ad sensum per hujus modi simulacra et exempla deducerentur. Dies geschah durch den Mythos: ad illustrationem. Andererseits: ad involucrum earum nempe rerum quarum dignitas tanquam velo quodam discretae esse mereatur, cum occulta et mysteria religionis, politicae et philosophiae fabulis et parabolis vestiuntur. Also: fabulis veteribus poetarum subest aliquis sensus mysticus, und die Mythologie ist: philosophia secundum parabolas antiquas.

Wenn die Heiden bei ihren mythologischen Untersuchungen ein praktisches, nämlich religiöses Interesse hatten, wenn auch die Kirchenväter und selbst neuere Theologen ebenso mit religiösem Interesse (doch weniger mit positivem als negativem) an die Mythen herantraten: so sehen wir doch schon bloss historische, also rein theoretische Ansichten auftauchen, was mit aller Entschiedenheit in der deutschen Philologie von 1750—1850 geschehen ist.

Zunächst freilich knüpfte man an das Beste an, was das Altertum bot, wie ja auch BACO VON VERULAM schon gethan

---

[1] So besonders NATALIS COMES, Mythologiae sive explicationis fabularum libri X 1653.

hatte. Auch darin gleicht die neuere deutsche Mythologie der alexandrinischen, dass sie an Homer erwacht. Man fragte zu beiden Zeiten: hat Homer seine Erzählungen spielend erdichtet? und wenn nicht, aber immerhin alte Mythen denselben zu Grunde liegen, kannte er die Bedeutung derselben? hielt er sie für wahr? war er sich überhaupt seines Verfahrens und seiner Stellung zu seinem Objekt bewusst? und woher diese etwaigen alten Mythen? Und ebenso in Bezug auf Hesiod.

Wir beginnen die Reihe dieser Männer mit

Christian Gottlieb Heyne

(geb. 1729, gest. 1812)[1]. Er knüpft allerdings an das Beste an, was das Altertum hier bietet, geht aber doch über dasselbe hinaus. Auch nach ihm sind es Philosopheme über die Weltbildung, welche den Inhalt der Mythen bilden, und also sind es gewissermassen Philosophen, welche die Mythen geschaffen haben. Nur dürfe man hier nicht an Allegorien denken. Vielmehr muss man sagen: sie konnten nicht anders sprechen als mythisch. Denn

1. der Urmensch ist sinnlich und wird von den Gegenständen heftig und in religiöser Stimmung hingerissen. Was er nun so wenig objektiv, ungenau, schon mit phantastischen Zuthaten erfasst hat, erscheint in der Erinnerung alles vergrössert, und jeder Hörende, dem er seine Beobachtung mitteilt, vergrössert abermals. So wird alles wunderbar;

2. dazu kommt nun, dass er in seiner Sprache nur sinnliche, keine abstrakten Ausdrücke hat.

Ist es also die Natur, die mit ihren Schrecken ihn überwältigt, so ist es Staunen und Verwunderung, *miratio, stupor*, die man als Ausgangspunkt der Mythen anerkennen muss.

---

[1] Opuscula Academica I. De causis fabularum seu mythorum physicis 1764. De origine et causis fabularum Homericarum 1777 in den Commentarii Gotting VIII.

3. Mit diesen beiden Momenten verkündet sich ein drittes, ganz andersartiges: es wohnt den Menschen ganz ursprünglich ein Gottesbegriff inne, der zuerst nur völlig ungebildet sein kann, sich aber sogleich als Verehrungstrieb erweist. Der Mensch empfängt von der Natur Wohlthaten und erduldet von ihr allerlei Schaden. Will er sich dies klar machen, d. h. nur sich vorstellen, so kann er es nur, indem er die Vorgänge von einer Personifikation ausgehen lässt, gewissermassen dramatisch. So entstehen Mythen.

Täusche ich mich nicht, so verdanken wir HEYNE die erste gehaltvolle Ansicht über den Ursprung der Mythen. Es fehlt derselben noch so manches, wenn man will, vieles zur Begründung und Ausführung, was die folgenden Männer versuchten. Dem stupor, wie derselbe auch hier vorausgesetzt wird, und den Philosophemen einer „gewissermassen" Philosophie, wie die Mythen auch hier genannt werden, klebt noch zu viel Irrtümliches oder richtiger wohl Unklares an, was aus dem Altertum stammt. Aber durch die Zusammenstellung kommt doch nun der darin liegende Widerspruch zu tage. Wir werden sogleich den Reinigungsprozess verfolgen. Nur erst noch einige Ausführungen der Ansicht HEYNE's, wobei noch ältere Wunderlichkeiten mitspielen.

Jedes Dorf, jede Familie, jedes Haus, meint HEYNE, hatte ursprünglichst seine Gottheit, ohne Namen und ohne Kultus. Der letztere tritt wohl bald durch die Verehrung hinzu, oder auch er wird mit den Namen durch Einwanderer aus Aegypten, Phönikien gebracht. HEYNE denkt nur an die Griechen, auch wenn er vom Ursprung spricht. Woher aber hatten Phöniker und Aegypter Namen und Kultus der Götter?

Nun giebt es Feste, und an jenen gab es Gesang und Tanz der Chöre, die Sänger aber wurden geschätzt. Nicht nur in den Tempeln, auch bei Gastmählern, die teilweise zum Kultus gehörten, traten die Sänger auf. Diese griffen nach den Mythen, deren Sinn (da sie vielfach aus dem Auslande

stammten) sie nicht kannten, und erzählten sie als die ältesten Thatsachen zur Hebung der Religion und der Sittlichkeit, zur Anregung der Tapferkeit und jeder Tugend.

Dies ist freilich, genau genommen, jene billige Methode, den Ursprung einer Sache dadurch zu erklären, dass man sie von irgendwoher holen lässt.

Aus den Geheimnissen der Weihung entwickelt sich dann die Spekulation über den Anfang aller Dinge oder der Götter, und so sieht man im Kampfe der Naturelemente den Kampf der Götter.

So haben nun auch Homer und Hesiod episch erzählt, was sie nach dessen ursprünglichem Sinne nicht verstanden haben.

Fr. Aug. Wolf.

Aus seiner Ansicht[1] verdient wohl nur der folgende Satz Erwähnung: „Die Mythologie gehört zur Geschichte der beginnenden Kultur. Sie enthält also die Vorstellungen und Sagen des Volkes in dem vorhistorischen unkultivierten Zustande.“ Will man folgendes noch hinnehmen? „Man fing damals schon an, über allerhand Gegenstände nachzudenken und zu raffinieren über Natur, Erde, alte Begebenheiten, ferne Gegenden“, — natürlich alles phantastisch. So thaten es alle Völker, besonders aber die Griechen, das Volk „mit der schönsten Phantasie“. So werden Erzählungen möglich, die im Ernst erzählt und im Ernst geglaubt waren, die für sie wahr, für uns nicht einmal wahrscheinlich sind. Sänger, Barden mengen dies durch einander mit wirklichen Dingen und Ereignissen, „und diese Verbindung kostet ihnen nichts“. „Jeder dichtet nach auf seine eigene Art, und so kommen verschiedene Ansichten von demselben Gegenstande in Umlauf.“ „Sehr oft liegt nichts dahinter.“

„Die Mythologie ist also aus einer Menge von Quellen zusammengeflossen. 1. Urquelle ist die sinnliche spracharme

[1] Encyklopädie S. 386 ff.

Denkungsart. 2. Echte historische Sagen und Berichte von Reisenden (!) über fremde Länder und Völker, worunter sich viele fehlerhafte Begriffe einschlichen. 3. Da man die Ursachen der Natur noch nicht kannte und doch begierig nach denselben ist, „so erträumt man sie, zumal wenn man über die allererste Kultur fort ist“. „Wenn der rohe Mensch z. B. einen Baum blühen sah, so glaubte er, es stecke ein Wesen darin, das ihn hervorwachsen mache.“ Ebenso schrieb man dem Donner und so jedem Dinge ein bestimmtes Wesen zu, eine Gottheit. Jedes übermenschliche Wesen hiess θεός, z. B. Scylla, Charybdis. „Die Adoration kam wahrscheinlich bloss von der Furcht her.“ So entstand Polytheismus, erst später schrieb man mehrere Wirkungen einem Urheber zu. — 4. Die uneingeschränkte Begierde nach Wunderbarem. Man erdichtete ohne die wirkliche Absicht, zu dichten. „Der damalige Sänger dichtet eigentlich nur wenig, nur was eigentlich zur Rundung gehört. Die ganze Nation dichtet.“

Philosophisch war Wolf nicht; und den grossen Kritiker merkt man hier kaum.

Gottfried Hermann

zeigt auch hier den Grundzug seines Wesens, sein Streben nach Klarheit und Bestimmtheit. (Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythen S. 47.) So liesse sich sagen, dass er nur Heyne's (und vielleicht auch Aristoteles') Ansicht habe ernstlich durchführen wollen. Er sah in dem griechischen Mythos wirklich ein ausgeführtes philosophisches System, das von einer Priesterkaste irgend eines orientalischen Volkes geschaffen war. Das war „ein grossartiger Pantheismus in Opposition gegen die niedrigen Religionsvorstellungen des unwissenden Volkes“, eine förmliche Theorie des Ursprungs und Zusammenhanges der Dinge.

Da wurden die Gegenstände (eine oberflächlich personifizierende Färbung des Ausdrucks abgerechnet) wissenschaft-

lich benannt. Phoibos z. B. ist nicht, wie Heyne meint, das vergötterte, zum Gott gemachte, personifizierende Licht, sondern das Licht selbst, und ebenso Dionysos streng etymologisch der Wein selbst. Die Götternamen bedeuten Prädikate von Formen, Kräften, Erscheinungen oder Thätigkeiten der Natur. Kurz, „man befolgte die Methode, die allein bestimmte, sichere und deutliche Erkenntnisse möglich macht“. Das ergab termini, welche wie nomina agentis aussahen, aber appellativa sein sollten, als solche gemeint waren, gerade wie wenn wir sagen, Stecher, Heber, Brenner für gewisse Werkzeuge, Krebs für Krankheiten. So war der Hagel der Zerschmetterer, κόττος von κόπτω und ward durch Missverstand zum hundertarmigen Riesen; der Regen gräbt Furchen, also ist er γύγης; der Schnee lastet, ist wuchtig, also βριάρεως, der Beschwerer, wobei man weder an Riese noch an Mann dachte, sondern bloss an den Schnee. Nicht der Gegenstand selbst, wie Heyne meinte, ward personifiziert, sondern bloss der Ausdruck. So sieht Hermann in der Theogonie Hesiods „soviel gründliche Kenntnis, einen so folgenrechten Zusammenhang, eine so bündige Ordnung, dass er keinen Anstand nimmt, die denselben zu Grunde liegende „Lehre“ (die aber Hesiod nicht versteht) „für“ das bewunderungswürdigste Meisterstück des Altertums zu erklären“; er sieht in den Mythen „nicht etwa eine oberflächliche Sammlung von Hypothesen, sondern Theorien auf lange Erfahrung, sorgfältige Beobachtung, sogar genaue Berechnung gegründet, und in dem ganzen Gebäude der Mythologie nicht nur gründliche Wissenschaft, sondern tiefe Weisheit“. Hesiod weiss freilich nicht, dass Chaos wirklich den leeren Raum bedeutet. Dann kommt γαῖα, die Materie (von γάω, γέγαα, das woraus alles wird), nicht die Erde; dann ἔρως, das alles verknüpfende Band (von εἴρω). Der Raum erzeugt Erebos, den Decker = die Finsternis u. s. w. Alles dies ein Atheismus gegen den Aberglauben des Volkes, aber keine Götter: χάος und ἔρεβος sind ja Neutra! bemerkt Hermann.

Diese alte Philosophie stammt nun keineswegs aus der gleichzeitigen Religion (Wesen der Mythologie S. 35f.), sondern bekämpft dieselbe, und „ihr Erfinder könnte recht wohl ein Atheist gewesen sein“. „Die Mythologie umfasst das gesamte menschliche Wissen: Dichtung, Geschichte, Philosophie, Theologie.“ Von dem Gottesglauben dagegen sagt auch Hermann: Primus in orbe deos fecit timor, wie Heyne; und „indem der Urmensch die Gottheit bald unter der Gestalt des Feuers, bald eines Stieres, bald einer Schlange und anderer Dinge wahrzunehmen glaubte, hatte er ein Symbol erlangt, d. h. eine auf unbegreifliche Weise mit dem göttlichen Wesen in Verbindung stehende Sache . . . Auf eben diesem Wege musste die Meinung von den Mitteln entstehen, wodurch man sich die Gnade der Götter erwerben oder ihren Zorn abwenden könne, welche Mittel ebenfalls auf unbegreifliche Art wirken. Wer die Kenntnis aller dieser Dinge (Symbole und Opfer) am vollständigsten und genauesten zu besitzen, geglaubt wurde, war Priester, d. h. Stellvertreter der minder Unterrichteten in Bezug auf die Götter, und den Inbegriff seiner Weisheit bilden die ἱεροὶ λόγοι“.

Zwischen dieser uralten Weisheit einerseits aber und Homer und Hesiod andererseits liegen mehrere Jahrhunderte, während deren sich ein arges Missverstehen und Vergessen entwickelte. „Mit griechischem Leichtsinn, der bloss an dem äusseren Bilde hängen blieb, ohne sich um den verborgenen Sinn zu kümmern, wurden die in ein poetisches Gewand eingekleideten kosmologischen Philosopheme wörtlich angenommen und geglaubt“ (Opusc. VI 90). Man nahm das Uebertragene in eigentlicher Bedeutung, z. B. Zeugung als solche, obwohl sie nur Abhängigkeit bedeutete. Ausserdem aber ward bald derselbe Name verschiedenen Dingen zugeeignet, bald von derselben Sache verschiedene Erklärung gegeben und dadurch eine Mannigfaltigkeit von Auffassungen hervorgebracht, welche nicht ohne verwirrende Folgen bleiben konnten. Die Volks-

lehrer und Priester selbst entstellten, „wie die christlichen Theologen“. So kamen durch Priester und durch Dichter, welche weder Priester noch Weise waren, viele Zusätze, Ausschmückungen und Veränderungen, endlich völliges Vergessen des ursprünglichen Sinnes. Dabei blieben die Namen selbst nicht unentstellt, und um also den ursprünglichen Sinn derselben zu finden, hat man eine doppelte Etymologie derselben zu geben, aus jener Ursprache, soweit es möglich wäre, und aus dem Griechischen.

Hatte man aber einmal angefangen, die Namen der Naturkräfte für Personennamen zu halten, so wurden bald auch die Eigenschaften und Kräfte der menschlichen Natur personifiziert; so ward die Poesie allegorisch; z. B. die Tugend ward genannt Ἡρακλῆς, der Ruhmerwerber, ὃς ἤρατο κλέος. Die Tugend ist freilich unsterblich, während das Individuum untergeht: αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι τέρπεται, Od. 11, 602, bei den Toten aber ist der Schatten εἴδωλον. Der alte allegorische Sänger wollte sagen: Zeus, der Könige einsetzt, gab dem Pelops die Herrschaft über den Peloponnes, welche von diesem auf seine Nachkommen überging. Dies drückt er aber so aus (Il. II 101ff.): Hephästos hatte den Szepter verfertigt und gab ihn dem Zeus, der aber gab ihn dem Hermes, der gab ihn dem Pelops, der aber gab ihn dem Atreus, der sterbend ihn dem Thyestes hinterliess, und der liess ihn dem Agamemnon.

Man sieht schon, wie verderblich für Hermann, wie für Heyne, die von ihnen aufgenommene Ansicht Herodots war (II 50), dass die Götter der Griechen (nicht bloss die Namen, sondern auch ihr Wesen und ihre Verehrungsweise) von den Barbaren stammten, und es ist fast wundersam, dass Hermann nicht gerade auch in den fremden Einflüssen Ursachen zur Verderbnis sah. Er giebt aber Opusc. II p. 121 folgende Zusammenfassung der allmählichen Entstellung: Videmus rerum divinarum humanarumque scientiam ex Asia per Ly

ciam[1] migrantem in Europam; videmus fabulosos poetas peregrinorum doctrinam, monstruoso tumore orientis sive exutam, sive non indutam, quasi de integro Graeca specie procreantes[2]. videmus denique retrusam paullatim in mysteriorum secreta illam sapientem doctrinam vitiatam religionum perturbatione, corruptam inscitia interpretum, obscuratam levitate amoeniora sectantium. — Also: emicuit in Graecia lux sapientiae et clare fulsit et paullatim rursum exstincta est.

Anderwärts erklärt HERMANN (Briefw. S. 129), dass durch die Verbindung der alten Philosopheme des Mythos mit der Religion der Sinn der Mythen in Vergessenheit gerathen sei; und wie er den Schematismus liebt, bringt er das Verhalten zwischen Philosophie und Theologie auf folgende vier Formen oder Stufen zurück: Gott ist in der Natur, Gott ist ausser der Natur, Gott ist Natur, die Natur ist Gott. Die erste Form ergiebt die roheste Art von Religion, den Fetischdienst. Auf der höheren Stufe sind beide geschieden; aber die Natur ist von Gott abhängig, durch ihn entstanden. Standpunkt der mosaischen Kosmogonie (!) Auf der dritten Stufe erkennt man die Offenbarung als eine Täuschung und erklärt die Natur aus ihr selbst. Die vermeintlichen Götter sind die Natur selbst und deren Kräfte. So die ursprüngliche griechische Mythologie, die, wenn sie nicht die Lehre eines Volksaufklärers war, nur als eingewandert gedacht werden kann. Sie ist aber entweder exoterisch, nach dem Buchstaben verstanden, und daher wieder ganz als Theologie auf-

---

[1] Briefe S. 12: „Die Namen alter fabelhafter Sänger beweisen nicht die Existenz dieser Dichter, aber das Dasein einer uralten Poesie in ihrem Vaterlande: Lykien, Thrakien. Kein Grieche würde die Wohnsitze der Barbaren für das Vaterland der Poesie ausgegeben haben, wenn es nicht historischen Grund hätte. Also Gang der Poesie aus Lykien und Thrakien nach Ionien."

[2] Das.: Die alten griechischen Weisen haben der orientalischen Weisheit einen ganz eigenen Charakter gegeben; also sind doch die Griechen die Urheber der griechischen Mythologie."

tretend, oder rhetorisch, den Sinn des Wortes auslegend, blosse Philosophie. Auf der vierten Stufe hat sich die Vernunft überstiegen, indem sie in der sinnlichen Natur das Uebersinnliche zu erkennen glaubt: Mysticismus, Priesterlehre.

Wir werden auf HERMANN zurückkommen müssen, um seine Diskussion mit CREUZER zu verfolgen. Zunächst aber wollen wir die mit ihm verwandte Ansicht von VOSS, der ebenfalls gegen CREUZER kämpfte, darstellen. Beide zeigen sie sich als Rationalisten, Aufklärer, gegen den Romantiker CREUZER.

J. H. Voss.

Er sagt (Antisymbolik I S. 192ff.): „Ungeschlachte Pelasgerhorden hatte siedelnder Anbau gesittiget und zu edelmütigen Achaiern eingebürgert.“ „Homers Zeitalter verehrte die Olymposgötter aus Ueberlieferung der Thrakier, die, blühend durch Anbau und Verkehr, von leiblicher Bedarfsbildung zur Vorstufe der geistigen sich erhoben. In Thrakien waren sie Erbgötter aus dem Beginne des Ackerbaues in waldfreien Ebenen, gemilderte Söhne der titanischen Urbeherrscher, doch nicht ohne Rohheit der wilden Abstammung[1]. Noch halb wald-

[1] Voss giebt den Mythen den denkbar niedrigsten Ursprung (das. S. 69). Die ersten Vorstellungen, aus welchen nachher Mythen entstehen, denkt er sich noch besonders roh und einem Zustand halb oder vollkommen tierischer Dumpfheit entsprungen. Er erkennt in den Mythen weder einen ursprünglich religiösen, noch überhaupt einen doktrinellen Sinn, aber keine Poesie. „In dem ersten dumpfen Zustand, erregt von Naturereignissen, ahndet der Mensch mit diesen ihm gleiche, d. h. ebenfalls rohe, Wesen in Verbindung, die seine ersten Götter sind.“ „Die Dichter bilden ihm die düsteren Gestalten und unbestimmten Wesen allmählich (!) aus, statten sie mit menschlichen Eigenschaften aus und erhöhen sie zu idealischen Persönlichkeiten. Zuletzt erfinden sie sogar eine Geschichte dieser Wesen.“ Hier spricht der echte rationalistische Aufklärer des vorigen Jahrhunderts. Fragst du aber, wie aus jenem rohesten Zustande Dichter hervorgehen sollen? so hat er das Zauberwort bereit „allmählich“.

männische Gutesbringer und Uebelwender, walteten sie fort in alten Haingrotten und Tempeln, geschützt durch persönliche Gebräuche, durch Priestersatzungen, durch Ortsfabel und Volksgesang. . . . Reinerer Begriff des Guten reinigte den Begriff der Gottheit, woher Gutes kam.“ Sie wurden immer geistiger und sittlich reiner vorgestellt. Ein göttlicher Homer milderte, soweit Satzung und Volkslehre ihm gestatteten, die altväterische Roheit der Weltgebieter und gab ihnen edlere Menschlichkeit. „Zeus, der erhabenste Weltordner, wie Homer ihn zu denken oder auszusprechen gewagt, erinnert im Zorn sein widerspenstiges Weib an altpelasgische Züchtigung, an die geschwungene Geissel und das Aufhängen mit Ambossen an den Füssen; aber ein nachgebendes Wort begütiget ihn zum Lächeln.“ Eben so, wenn er den Göttern verbietet, an dem Kriege teilzunehmen, „hat er noch den Ton einer pelasgischen gens in älteren Bardenliedern; aber zur Ausführung ist er zu gutmütig, zu wohlgesittet“. Mysterien aber kennt Homer noch nicht.

S. 203: „Wahn der Unmündigen und Erbglaube der Opferpriester erhielt die überlieferten Gottheiten im Wuste des Aberglaubens.“ Sie üben Willkür und Gewalt, wie an Sterblichen im Sonnenlicht, so an Gestorbenen im unterirdischen Todeskerker. Keine Tugend fand Lohn, kein Laster Strafe. Der Tod galt in der Volksmeinung als Strafe, langes Leben und Wohlergehen als Belohnung der Schuldlosigkeit (Il: VI 138).

Creuzer.

Hören wir jetzt den Gegner der Aufklärer (Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 3. Aufl., 1837). Hier heisst es S. IX: „Die Rationalisten gehen von dem Satze aus, dass der Mensch von Natur höchst vortrefflich sei, und um zur höchsten Glückseligkeit zu gelangen nur seinen Verstand möglichst zu vervollkommnen habe.“ Dagegen hatte Creuzer gefunden, „dass fast bei allen

Völkern der Vorwelt das Bewusstsein des geistlichen Verderbens und das Verlangen nach Versöhnung mit Gott herrschend gewesen“.

Creuzer ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, zu welchen Nichtigkeiten ein Mann mit umfassendster Belesenheit und eindringendem Geist, aber unter irrtümlichen und geradezu thörichten Voraussetzungen, gelangen kann. Konsequent ist doch wohl: entweder wir interpretieren die Bibel philologisch wie die Klassiker, oder die Klassiker priesterhaft, wie es sich die Bibel gefallen lassen muss. Creuzer, vor diese Wahl gestellt, hat letztere Interpretationsmethode gewählt, und zwar auch nicht ohne Vorgänger im Altertum selbst. Hatten Hermann und Voss Herodot und Alexandriner als Stützen gewählt, so konnte sich Creuzer ausserdem noch auf höhere Geister berufen: „Homer, Herodot, Plato, Aristoteles, Dikäarch, die Neu-Platoniker kannten die älteste Geschichte ihrer Religion sehr gut; es gab eine Ueberlieferung pelasgischer Urzustände.“ Creuzer glaubte an die drei Urvölker, Kyklopen, Giganten, Phäaken (Od. η 201 ff.), welche mit den Göttern Umgang hatten. Diese Urstämme tragen „einen Charakter der Unmittelbarkeit“. „Es ist als hätten wir nicht mit Fleisch und Blut geborene Menschen, sondern Elementargeister vor uns, begabt mit einem wunderbaren Einblick in die Naturen der Dinge, mit einem so zu sagen magnetischartigen Allgefühl. Sie besitzen Kräfte, Feuer, Wasser, Winde zu bemeistern.“ Das sagte Creuzer als seine „Weise der Auffassung“. Der Mythos aber sagte: jene Kinder des Himmels und der Erde waren ihren grossen Eltern so befreundet, dass sie die Mittel zur Erhaltung ihres Lebens als freiwilliges Geschenk von ihnen empfingen. Von ihnen, den Göttern, war ihnen auch alles, was sie wussten und konnten angeboren, jene Himmels-, Erd-, Welt- und Meereskunde, jene Gewalt über die Elemente. Es war ein durch Geburt ererbtes Wissen und Vermögen, nicht ein erlerntes, erworbenes.

Creuzer bemerkt dazu, „jeder werde sich hierbei dessen erinnern, was von Daktylen, Kureten, Korybanten, Kabiren, Telchinen u. s. w. gemeldet wird".

„Jene alten Pelasger hatten ein psychisch-magisches Heidentum. Diese Religion ist noch höchst einfach und unbestimmt. Denn dieselben zwei Wesen, die man die Väter jener Urvölker nannte, waren ja keine anderen als die ältesten Götter, Himmel und Erde. . . . Die Pelasger hatten bisher in dumpfer, tiefer Unterwürfigkeit zu diesen zwei grossen Mächten gebetet und ihnen allerlei geopfert und hatten sie in ihrer armen Sprache θεοί ganz unbestimmt genannt. Bestimmte Namen dafür und Kunde der übrigen Götter hatten sie von den ägyptischen Ankömmlingen gelernt — nicht bloss neue Namen, sondern auch neue Götter mit deren Namen. Die Priesterschaft von Dodona hat die fremden Namen ins Pelasgische übersetzt." So sind wir auf einem wunderbaren Umwege doch wieder mit Heyne, Voss, Hermann bei Herodots II 52 Irrtum angelangt.

Daraus ergiebt sich nun für Creuzer folgender methodologischer Grundsatz. Er fordert, der Mytholog müsse besitzen „vor allen Dingen geeinte Dichtungskraft", „wissenschaftliche Empfindung", wie es Speusippos nennt: ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, d. h. grosses, umfassendes Wissen, wissenschaftlichen Geist, aber auch Sinn und Takt. So ausgerüstet geht er auf den Mythos geradezu los und erfasst mit Sicherheit und schnellem Geistesblick dessen Bedeutung. Wie die Mythen von Menschen der Vorwelt nicht erdacht, nicht ergrübelt werden, sondern von selber in schöne Seelen kommen: also ist der Mythen Deutung nicht jeglichem gegeben, und das, worauf es zuletzt ankommt, lässt sich auch nicht lehren[1].

[1] E. Gerhard, Prodromus der antiken Bildwerke I S. XV: „So ihr nicht werdet, wie die Kinder (d. i. kindlich, nicht kindisch), werdet ihr in das Paradies des Mythos nicht eingehen."

In den Briefen über Homer und Hesiodus von HERMANN und CREUZER S. 89f. tadelt CREUZER demgemäss HERMANN's „Methodik aus blosser Reflexion und einer Folge von diskursiven Begriffen". Er dagegen erklärt: „Der Richtweg zum höheren Altertum und mithin zum Gebiete des Mythos ist die Anschauung, der Sinn. Bildet die Masse der gesamten Mythen ein grosses Panorama religiöser Anschauungen, so ist es das Schauen dieser Anschauungen" (im Gegensatz zum Denken des Denkers bei HEGEL und ARISTOTELES) „was hauptsächlich den Mythologen macht. Der Mythologe wird geboren". Eine gute Schule ist „das einfache Lesen des ersten Buches Mose. Aber auch Natur, Natursprache und Volk weihen den zum Erklärer der Mythen, dem die Natur jenen Sinn gegeben. „Es giebt ein Erfahren der Mythen, und ein solcher erfährt die Mythen aller Tage, wenn er sich umsieht in der lebendigen Haushaltung der Natur und das Volk in seinem Thun und Leben beobachtet. Das Entfernteste tritt ihm nahe. Z. B. die Fabel vom Phönix, mit dessen Sterben und Wiederaufleben eine Zeitperiode bezeichnet ist. Wer den Gebrauch und den Spruch des Volkes vergleicht, „„wenn es seine Kirchweihe begräbt, um sie im nächsten Jahr wieder zu erwecken"" und auf die grosse Konsequenz der Natursprache achtet, erst der wird sich der natürlichen Genesis und der ersten Anschauung jenes Symbols auf einem geraden Wege nähern. Oder: wer den Weinstock betrachtet und nun auf die Ausdrücke acht giebt, womit der Winzer die verschiedene Entwicklung dieses Gewächses, sowie die Erscheinungen an ihm in seiner Sprache schlicht, aber treffend bezeichnet, dem wird gar manches verständlich werden, was griechische Volksbildersprachen in bacchischen Gebräuchen, Attributen und Mythen versinnlicht hat."

S. 95ff.: Die Mythologie ist also nach CREUZER kein System, wie HERMANN meinte. „Denn wenngleich in ihren Kreis auch Religionslehren und -Ideen gehören, die, sobald

sie doktrinell und wissenschaftlich gefasst werden, ein systematisches Ganze bilden können, so bleiben doch bei weitem die meisten Mythen innerhalb der Grenzen des Sinnes, des Glaubens, der blossen Anschauung und Phantasie stehen.“ So spricht CREUZER lieber von einer „Ganzheit mythologischer Massen, Fäden eines grossen mythischen Gewebes“ — Umgekehrt meint HERMANN (Briefw. S. 15), der Mythos sei, wie überhaupt nicht aus der Religion entstanden, auch nicht symbolisch, d. h. enthalte nicht Zeichen, in denen die Gottheit selbst vorhanden sei, etwas Unbegreifliches, Heiliges; noch auch sei er allegorisch, d. h. er trage nicht die Begriffe durch Bilder vor, wie es Empedokles und Parmenides thun.

Auch CREUZER lässt sich auf Vergleichungen der Mythen ein, und zwar auf die weitgehendsten, was bei den Philologen am meisten Widerspruch erweckte. Seine Vergleichung hat aber einen ganz anderen Sinn, als die HERMANN's. Er sagt (das. S. 97): „Weil ich in jedem hellenischen Mythus einen Ton und Laut der allgemeinen Natursprache sehe, und der Grundton von den meisten Tönen mir orientalisch zu klingen scheint: deswegen fühle ich mich mehrenteils bewogen, den griechischen Mythenlaut mit jenem orientalischen Grundton zu vergleichen.“ Und schon kurz zuvor (S. 95) hatte er geäussert, er werde „bei jedem griechischen Mythus, selbst dem lokalsten und speziellsten, zwar der Lokalität und den besonderen Umständen ihre vollen Rechte einräumen, aber dabei doch auch auf den allgemeinen Grund aller Sagen, die menschliche Natur und auf das ursprüngliche Vaterland der mythischen Ganzheit hellenischen Glaubens, auf den Orient hinblicken.

Näher äussert er sich hierüber folgendermassen in wahrhaft musterhafter Weise: „Die Mythenmassen seien wie die Planeten als die aus einander gefahrenen Teile eines zerstobenen Urplaneten, die nun in verschiedenen Bahnen um die

Sonne laufen, zu betrachten. Zunächst also sind diese einzelnen Bahnen, und alle Erscheinungen des einen wie des anderen nachzuweisen. Dann aber bleibt die wahre Einsicht in ihr Wesen die Erkenntnis ihrer ursprünglichen Einheit, sowohl dass sie Teile eines Ganzen sind, als auch wie sie es waren, wie sie sich ungetrennt zu einander verhielten u. dgl. Ebenso ist für den griechischen Mythus ein Urtypus aufzusuchen, die ursprüngliche Einheit. Dies war eine reinere Urreligion, ein Monotheismus, der, durch den Polytheismus öffentlich zersplittert und verfälscht, dennoch zu keiner Zeit ganz untergegangen, sondern selbst bis mitten unter dies anthropomorphistische Griechentum durch Priestertradition und Mysterien im wesentlichen ist erhalten worden . . . Nirgends erscheint uns aber jene quellenmässige Erkenntnis vom Ursprung und Wesen aller Religion, aller Tradition und Bildnerei offener aufgedeckt, als in dem ruhigeren [1], grossartigeren und stetigen Orient."

S. 100: „Sehr früh und allgemein finden wir jene Priesterkenntnisse, Anschauungen und Ideen (als ein einziges ungetrenntes religiöses Wissen, Lehren und Glauben) in Bildern ausgeprägt. Es sind Bilder der Tempelpoesie: grossartige, vielsagende Typen. Jener einfache Charakter der ersten Religionslehren hing mit dem Monotheismus zusammen. Letzterer konnte sich nicht länger allgemein erhalten, als die ersten Volksstämme so ziemlich beisammen waren. Mit der Scheidung der Stämme rissen Missverständnisse und Sterndienst und Vielgötterei ein, worüber uns Moses in der Sage von der Sprachenverwirrung zu Babel hinlängliche Winke giebt." Innerhalb der Priesterfamilie bildete sich nun feste Tradition; und nur was diese ausschloss, fiel im Volke dem Verderben anheim.

So ist denn nach Creuzer (Briefw. S. 71): „das Problem, dessen Lösung der höchste Punkt aller Mythologie sein muss,

---

[1] Dass das alte Asien so ruhig gewesen wäre, liesse sich, zumal wie wir jetzt wissen, höchstens zeitweise von China und Japan sagen.

dieses, zu sehen, 1. was der wahre ursprüngliche Sinn eines Mythus gewesen sei, 2. wie er ursprünglich sei dargestellt worden, und 3. wie er sich allmählich bei diesem und jenem Volke dieser und jener Zeit gestaltet habe."

Auch über die Frage vom Monotheismus ward bekanntlich in jener Zeit des Kampfes zwischen Aufklärung und Romantik viel gesprochen. Creuzer war für die Priorität des Monotheismus, wie wir schon wissen. Aber (Briefw. S. 152): „selbst in frühester Vorzeit, in jenen schönen Tagen patriarchalischer Menschheit, wo ich einen reinen Monotheismus statuiere, und wo erleuchtete Erzväter in leichtem Denken grosse metaphysische Wahrheiten rein aufgefasst haben mögen, selbst damals kann ich mir doch Vortrag und Lehre für die Gemeine nicht so nackt, so entkleidet vom anschaulichen Leben denken. Wie viel weniger in griechischen Landen, wohin jene patriarchalischen Ueberlieferungen erst durch viele Zwischenwege gelangen konnten".

Dagegen Hermann (Briefw. S. 10) meint, zum Monotheismus sei nötig gewesen, „dass der Mensch die Erscheinungen der sinnlichen Natur in den Begriff der Welt zusammengefasst habe". Staunen und Furcht musste um so früher auf die Vorstellungen übermächtigster Wesen führen; je unvollkommener seine Kenntnis, je weniger zusammenhängend, unfähig einzelnes in eine Gesamtheit zu vereinigen, um so mehr hatte er nur Vorstellungen von einzelnen unbegreiflichen Wesen. (S. 37): Aber „gesetzt auch die ersten Menschen, bei denen diese Vorstellungen entstanden, hätten alles, was ihnen unbegreiflich war, einem und demselben Wesen zugeschrieben, eine Sache, die eben so möglich ist, als dass sie es mehreren zugeschrieben haben können, so wäre dies doch keineswegs Monotheismus zu nennen, sondern es wäre vielmehr seinem Wesen nach dasselbe, was Polytheismus ist. Denn es ist ein grosser Unterschied zwischen einem einzelnen und einem einzigen Gott. Der einzelne ist zufällig einer, weil gerade noch kein anderer

neben ihn gestellt worden; der einzige ist notwendig einer und schliesst andere Götter neben sich aus, weil sie dem Begriffe von ihm, als der einzigen höchsten Ursache aller Dinge, widersprechen. Eine Lehre daher, welche zufällig nur einen Gott kennt, ist der Sache nach wahrer Polytheismus, weil sie die Möglichkeit mehrerer Götter nicht aufhebt und nur darum bloss von einem weiss, weil sie von anderen noch nichts gehört hat.

Wir können uns Creuzer kaum widerspruchslos zur Vorstellung bringen. Bekommen wir bald tiefsinnige Anschauungen und Lehren verheissen, so heisst es bald, es handle sich nur um Physiologie und um ganz Einfaches. — Zuweilen spricht er von den Griechen recht hart. Obwohl ursprünglich wie der Orient priesterlich (Briefw. S. 47), „ward doch in Griechenland Sitte und Verfassung, Denken und Dichten mehr und mehr abgewandt vom Tiefsinnig-Morgenländischen, ward verständlicher, heller, derber, aber natürlich auch inhaltsleerer. Die Sänger sind den Priestern feindlich". (Symbolik und Mythologie S. 81): „Den Griechen war die Neigung angeboren, die angebeteten Naturwesen zu vermenschlichen; früh fingen die Göttermythen an, ihren physisch-elementaren Gehalt zu verlieren, und schon vor Homer stellten viele Dichter die Gottheiten auf ganz menschliche Weise vor und hatten sie in die epische Handlung eingeführt."

Aber so müssen wir gegen Creuzer sagen: 1. hatten denn bloss die Griechen ihre Mythen und ihre Epen? und 2. bilden die physisch-elementaren Götter, die angebeteten Naturwesen den orientalischen Monotheismus? Soll die Verehrung der körperlichen Natur der bedeutungsvolle Inhalt des Orientalismus gewesen sein?

Endlich um die Creuzer-Tragödie zu beenden, nur ein Beispiel seiner Deutung. Wer oder was ist Janus? Antwort: (Symbolik und Mythologie S. 60): Der durch das Medium chaldäisch-phönizischer Anschauungen durchgegangene Vischnu;

Janus mit einem Worte ein indisch-chaldäisch-phönizisch-italisches Gebilde und Wesen. Das ist es, was man den „Synkretismus“ CREUZER's nennt und mit Recht verwirft.

Und doch beginge ich ein Unrecht, wenn ich hiermit CREUZER verliesse. Ich habe ihn noch als den hinzustellen, der er in Wahrheit war, als den Vorgänger JACOB GRIMM's. Dies mag durch folgende Mitteilung geschehen. CREUZER spricht (Briefw. S. 103) von der Ermordung des lydischen Königs Kandaules durch Gyges, die in dreifacher Gestalt vorliegt. Bei Herodot (I 8ff.) ist es eine „romantische“ Geschichte. Da ist Kandaules ein schwacher König, ein Analogon, wie CREUZER meint, zu „dem ratlosen Günther“; die in ihrer Schamhaftigkeit beleidigte Königin wird „zur furchtbar entschlossenen, rachsüchtigen Chriemhild“. Zwischen beiden der Liebling Gyges-Siegfried. Bei Plutarch (Quaestt. Graecc p. 302, 236 Wytt) lesen wir eine militärische Usurpation. In Platons Republik aber (II 360, 612 a) ist Gyges ein Hirt des Königs; eines Tages öffnet sich vor ihm unter Regengüssen und Erdbeben ein Schlund, in den er hinabsteigt, und wo er einen Riesenleichnam in einem ehernen Ross findet, dem er einen Zauberring vom Finger zieht, der, je nachdem man ihn trägt, den Träger unsichtbar macht. Mit Hülfe desselben gewinnt er sich die Königin und das Königreich. Hier geraten wir ganz ins Wunderbare. Nun ist Kandaules der letzte König der Dynastie der Herakliden. Herakles aber ist der Sonnenkämpfer, Gyges dagegen ist der Wassermann (der Gygische See, Gygische Flutmänner). Die Königin, welche Gyges gewinnt, hiess Nyssia, welcher Name (Wurzel νυ) ebenfalls auf Wasser weist (WELCKER, das. I 439). Der verbergende Ring entspricht Siegfrieds Tarnkappe. In anderer Erzählung ist es die Omphale in Lydien, welche den Herakles zum Sklaven erniedrigt. „So schauen wir auf den Grund in den wallenden Fluten der Sage und haben endlich den Hort der einfach-wahren Urgeschichte von dem wechselnden Regiment solarischer

und neptunischer Kräfte, und wie dieser tellurische Regierungswechsel mit dem Wechsel ältester Dynastien innerlich und notwendig zusammen geworfen worden. Die Ganzheit der Lydischen Geschichte eine Totalität von Allegorie."

Aphorismen.

BUTTMANN bemerkt: „Nicht nur, dass Götter seien, sondern selbst dass diese und jene bestimmte Gottheit sei, ist den rohen Völkern" (also nicht bloss den alten Griechen) „ein Gegenstand der Erfahrung, sowie die Existenz dieses oder jenes Menschen".

Vgl. „Mythologus", eine Sammlung der mythologischen Abhandlungen BUTTMANN's.

Wenn also SCHÖMANN, „Ueber die Genien" 1845, schliesst, die Vorstellungen von den Göttern im Heidentum seien unbestimmt, schwankend und wandelbar" und PARTHEY, „Isis und Osiris", bemerkt, Verwirrung und schillernder Wechsel der Gestalten sei das wahre Element der Mythologie", so dürfte dies kein Widerspruch gegen BUTTMANN sein, so wenig wie gegen WELCKER (Griechische Götterlehre S. 121 f.); denn diese Aeusserungen beziehen sich doch nur eben darauf, „wie verschieden derselbe Gegenstand in verschiedenen Kreisen und Zeiten sich abgespiegelt hat und was sich im Laufe der Zeiten Neues angesetzt hat". Andererseits hat WELCKER sehr recht, wenn er meint, „Homerische Götter und Shakespearische Helden machen doch einen sehr bestimmten Eindruck", und ebenso, meine ich, auch die mythischen Helden. Ueber WELCKER s. auch später.

ECKERMANN (S. 47), indem er ausführt, wie die Griechen alles persönlich auffassen, sagt: „Darum wurde auch nicht die Landschaft selbst gemalt, sondern man suchte vielmehr poetisch und plastisch die Gefühle auszudrücken, welche der Anblick und Genuss derselben in menschlichen Herzen erzeugte. So ist das „phantastische Heer der Satyren, Nymphen, Najaden und ähnlicher Wesen entstanden."

Jacobs schrieb an Creuzer: „Ich gestehe gern, dass mir der Hesiodus, im ganzen und einzelnen, das grösste Rätsel der griechischen Litteratur ist, bei dem man mehr als bei irgend einem anderen die ausserordentliche Mangelhaftigkeit unserer Kenntnis des höheren Altertums fühlt, und dessen Dasein nicht einmal aus den uns bekannten Angaben erklärt werden kann. Die Theogonie allein setzt eine ganze Welt von Poesie und Philosophie voraus, von der nun, wie von den antediluvianischen, einzelne zerstreute Spuren dürftige Kunde geben."

Stuhr ist der Ansicht, in den Mythen werde sich der Geist des inneren Reichtums der Geschichte seines Seelenlebens bewusst; nicht ein äusserlicher Gegenstand der Natur, noch eine äusserliche geschichtliche Begebenheit bilde den Inhalt der Mythen, dieselben enthalten vielmehr den Ausdruck ursprünglich geistiger Ahnungen von der Erregtheit des inneren Lebens, welche Ahnungen aber in die Natur versenkt, in sinnlichen Anschauungen symbolisch vorgestellt werden. Im Laufe der Zeit geschehe dies immer mehr, zuletzt werde der Polytheismus ganz Naturreligion und vernichte sich dadurch selbst.

Ueber K. O. Müller an anderer Stelle.

Halten wir uns nun das Gericht vor, welches der Philosoph

Schelling

an den Philologen geübt hat. (Philosophie der Mythologie, Einleitung.) Er sagt: Unter Mythen verstehen die Griechen die Sagen und Erzählungen, die über die geschichtliche Zeit hinausgehen. Man unterscheidet aber 1. solche, die zwar Vorgeschichtliches, aber doch Menschliches berichten, wenn auch die Thaten höher begabter Menschen; 2. den Kern jedoch bilden solche, in denen Götter die auftretenden Helden sind, eine Menge von religiös verehrten Persönlichkeiten, die unter sich eine eigene Ordnung bilden, die Götterwelt, die zwar zur Menschenwelt in Beziehung steht, aber doch auch wesent-

lich von ihr abweicht. Die Mythologie ist im allgemeinen Götterlehre. Die göttlichen Persönlichkeiten sind zugleich in gewisse natürliche und geschichtliche Beziehungen gedacht; also nicht bloss Götterlehre, sondern Göttergeschichte[1].

In welchem Sinn wurden diese Erzählungen ursprünglich verstanden? jedenfalls so, wie sie entstanden sind. Also Verständnis der Mythen ist Kenntnis ihrer Entstehung.

Nicht einzelne Dichter oder Philosophen, aber Poesie und Philosophie ist in ihnen eine αὐτοφυὴς φιλοσοφία, wie die Neu-Platoniker sagen. Der Inhalt ist Philosophie, die Form Poesie, aber beide unauflöslich mit einander verbunden. Hier erzeugt die Poesie Wissen und die Philosophie poetische Gestaltung. Diese Einheit ist älter als Dichtung oder Philosophie in ihrer Sonderung. Diese entwickeln sich erst aus den Mythen. Jedes für sich ist ein Prinzip freier absichtlicher Erfindung; aber an einander gebunden kann keine frei für sich wirken. Also der Mythos ist ein Erzeugnis an sich freier, hier aber unfrei wirkender Thätigkeit, also wie das Organische eine Geburt von frei-notwendiger Entstehung, und, wenn noch Erfindung, einer unabsichtlich absichtlichen, instinktartigen Erfindung.

Diese Ansicht aber, fährt Creuzer fort, erklärt nichts. Poesie und Philosophie werden sie genannt, aber sie wirken nicht als solche. Es muss also etwas Höheres sein, was durch Philosophie und Poesie wirkt oder wenigstens wie sie. Was ist nun dieses Dritte? Hellsehen? spottet Schelling, Traumzustand? Wahnsinn?

Die Mythen sind aber auch gar nicht von Einzelnen erfunden, sondern gehören dem ganzen Volke an, sonst würden sie auch nicht so sicher und fest geglaubt werden. Die Mythen wie die Sprache gehören den Schöpfungen des Instinkts an, und dieser wirkt in der Masse. So bildet sich zwischen den Individuen eines Volkes von selbst und wie durch innere

[1] Ich glaube, darauf aufmerksam machen zu müssen, dass letzterer Ausdruck einen besonderen Sinn hat.

Notwendigkeit ein geistiger Zusammenhang, und dieser erzeugt die gemeinsame Schöpfung des Mythos. So sind die Ilias und Odyssee das Erzeugnis sogar mehrerer Zeitalter; ebenso verhält es sich mit Volkspoesie und Sprichwörtern. Neben der Volksdichtung giebt es eine Volksweisheit. Unbewusst nun, durch ein Zusammenwirken von natürlicher Poesie und natürlicher Weisheit, nicht vorbedacht und absichtlich, sondern ohne Reflexion im Leben selbst schafft sich das Volk seine Göttergestalten, mit denen es sein Gemüt erfüllt, und die einerseits von eben so tiefer Naturbedeutung als andererseits poetisch sind.

Die Mythologie gehört aber nicht bloss nicht den Einzelnen, so fährt SCHELLING fort, auch nicht einem einzelnen Volke, sondern vielen Völkern. Denn die Mythen vieler Völker haben eine bis ins einzelne gehende Uebereinstimmung, die eine gemeinsame Abstammung beweist, eine Blutsverwandtschaft. Es kann überhaupt die Mythologie nicht in einem Volke entstehen! Was macht denn ein Volk zum Volk? Die Gemeinschaft des Bewusstseins, der Weltansicht. Diese aber ist ursprünglich enthalten und gegeben im Mythos und in der Sprache, und sie schaffen erst das Volk. Mit dem Dasein als Volk empfängt es auch seinen Mythos, seine Sprache, sein Urgesetz. Kurz, dem Volke wird eine Weltansicht angeboren. Es kann nicht zu einem schon vorhandenen Volke erst der Mythos hinzukommen; denn ohne Mythos kein Volk. Obrigkeitliche Gewalt, Gesetzgebung, Sitte, Beschäftigung hängen zusammen mit der Göttervorstellung. Der Mythos entsteht also mit dem Volke zugleich als sein individuelles Volksbewusstsein. Mit diesem individuellen Bewusstsein tritt es eben aus dem allgemeinen Bewusstsein der Menschheit heraus, dadurch ist es ein von den anderen verschiedenes. Der Mythos ist also gerade so ursprünglich wie die Sprache.

Ich meine, dass hier eine meisterhafte Dialektik vorliege. Hier ist alles Positive, was bei HEYNE, HERMANN, CREUZER

herausgelesen werden kann, ohne ihre Mängel gegeben, mit einer Anweisung auf noch mehr. Was SCHELLING hier noch im Hintergrunde für sich behält, wird im Werke weiter ausgeführt. Leider führt uns dies in eine Höhe der Transscendenz, auf die wir uns nicht schwingen können — ein Schmaus für Neu-Platoniker, vielleicht der höchste, der dem Menschen zugänglich ist. Darum möchte ich denselben nicht denen preisgeben, die darin nur Stoff zum Lachen oder Wahnsinn sehen würden.

Die neuere Zeit. Mythenvergleichung auf Grundlage der Veden.

Die neuere Zeit in der Mythologie, wie in der Sprachwissenschaft, beginnt mit JACOB GRIMM. Ich möchte ihn die Biene nennen, die aus den romantischen Blumen allen Honig gesogen hat, das Gift aber darin liess. Ich nenne nur seine Deutsche Mythologie, 4. Ausg., von Elard Hugo Meyer, 3 Bde., Berlin 1875.

Wie ihm als Grammatiker BOPP zur Seite trat, so ADALBERT KUHN als Mythologe. In beiden Fällen war es die gleiche Art der Hülfe, welche ihm gebracht ward — durch die Kenntnis des immer mehr wahrhaft verschlossenen Indiens. Wer nicht bloss Ergebnisse sich aneignen, sondern die Methode der vergleichenden Mythologie kennen lernen will, besonders um auf diesem Gebiet auch selbst forschen zu lernen, den verweisen wir an KUHN's Arbeiten. So habe ich vor einem Menschenalter geurteilt[1] und so urteile ich noch. KUHN's

[1] Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1865, 1. Heft. In neuester Zeit hat man anders über KUHN und MAX MÜLLER geurteilt, sie hätten „vielfach höchst unkritisch nnd unmethodisch drauflos verglichen, ohne vorher mit philologisch-kritischer Akribie die historische Ueberlieferung der zu vergleichenden Mythen und Kulte erforscht und festgestellt zu haben“ (ROSCHER im Archiv f. Religionswissenschaft I 49 ff.), während ich gerade KUHN's philologische Akribie, welche häufigst zu Exkursen nötigte, als Grund seiner ermüdenden Darstellung anführte. Bei ROSCHER (und ähnlich schon vor ihm MÜLLENHOFF) spricht nur die bekannte philologische Manier. Uebrigens erkennt er auch die Mangelhaftigkeit der von ihm

Arbeiten sind: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, Berlin, Dümmler 1859. Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westphalen und den angrenzenden Gegenden Norddeutschlands, 2 Bde., Leipzig, Brockhaus 1859. Die akademische Abhandlung „Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung. — WINDISCHMANN, Zoroastrische Studien. Abschnitt zur Mythologie und Sagengeschichte des alten Iran, herausgeg. von Fr. Spiegel, schöpft wie KUHN aus den Quellen und berücksichtigt sowohl das Altindische, wie die jüdischen und christlichen Entlehnungen aus dem Persischen.

Von F. L. W. SCHWARTZ, Der Ursprung der Mythologie, dargestellt in griechischer und deutscher Sage, Berlin, Hertz (Bessersche Buchh.), 1860. Ein ungenauer Titel. Statt „Mythologie“ müsste es heissen: Mythen. Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum, 2. Aufl. das. 1862. Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie. Mit dem Nebentitel: Sonne, Mond und Sterne. Ein Beitrag zur Mythologie und Kulturgeschichte der Urzeit. Das. 1864. (Ueber den Unterschied zwischen Mythos und Poesie s. bei mir Einl. in die Sprachwissensch.) Er geht nicht auf Indien zurück und sieht zu viel Ursprüngliches in dem späteren und heutigen Volksglauben[1].

W. MANNHARDT, Germanische Mythen, Berlin 1858. (Unkritisch werden sekundäre Arbeiten über die Veden herangezogen.) Besser ist dess.: Die Götter der deutschen und nordischen Völker, Berlin 1860 (weil er hier in dem Kreise bleibt, der ihm vertraut ist). Später beschränkt er sich auf

---

sogenannten „philologisch-kritischen“ Richtung, und will, dass diese mit der älteren Richtung vereinigt werde. Das ist ganz weise, aber uns längst bekannte Weisheit. Dass KUHN zuweilen geirrt haben mag, wer wird das leugnen? Meinetwegen mag alles, was er gesagt hat, irrtümlich sein; aber er hat auch alle Mittel zur Korrektur angedeutet.

[1] Vgl. was ich a. a. O. über KUHN, SCHWARTZ, MANNHARDT, WINDISCHMANN, BRÉAL gesagt habe.

das deutsche Gebiet und leistet Dankenswertes: Roggenwolf und Roggenhund, 2. Aufl. 1866; Korndämonen 1868; endlich Wald- und Feldkulte, 2 Bde., 1875—1877. Nach seinem Tode 1880 erst erschien: Mythologische Forschungen, 1884, eine Zusammenstellung von Aberglauben und Sitten des Landvolkes der verschiedensten Gegenden, herausgeg. und mit einer Einl. versehen von Müllenhoff und Scherer.

Gegner der vergleichenden Mythologie

hat es unter den Philologen gegeben von ihrem Ursprung an. Heftig hat sich gegen dieselbe ausgesprochen WELCKER, Griechische Götterlehre, 3 Bde., Göttingen 1857—1863[1]. Ganz eigentlich aber wäre hier zu nennen MÜLLENHOFF (bei MANNHARDT in dessen posthumen Werke) und BENFEY (Pantschatantra 1859), über welche ich in der Zeitschr. f. Völkerpsych. XVII 113—139 ausführlich gesprochen habe. Dass sich ROSCHER an MÜLLENHOFF anschliesst, ist schon bemerkt. Eine tiefere Bedeutung kann ich dieser Opposition nicht beimessen. Man möchte dieselbe fast zusammenstellen mit der Verteidigung des einheitlichen und also wohl auch persönlichen Homer und der einheitlichen Nibelungen. Nur eins will ich hervorheben: die Mahnung MÜLLENHOFF's (und nun auch ROSCHER's) kann nur den Sinn haben, den ich derselben schon in der genannten Zeitschr. XV 475 gegeben habe, „dass man jeden Mythos, jedes Symbol, jede Sage, jedes Märchen zunächst auf dem eigenen Boden umsichtig erforsche", und von dem Punkte des Fundortes aus schrittweise weitergehe. (Vgl. schon oben §§ 3—5.)

---

[1] Wie unfolgerecht er sich dabei gegen die eigenen Zugeständnisse verhält, habe ich in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn., 1865, gezeigt.

Buchreligion und Schriftauslegung.

Von

H. Holtzmann in Strassburg.

1. Einleitendes.

Die nachfolgende Erörterung hat es auf Klarlegung einer Erscheinung abgesehen, die sich in allen sog. Buchreligionen mit selbstverständlichen Variationen wiederholt. Es handelt sich um die Thatsache, dass je höher das heilige Buch, darin die betreffende Religion ihren Geburts- und Legitimationsschein findet, gewertet ist, desto schwieriger, um nicht zu sagen unmöglicher es wird, dasselbe zu verstehen, nämlich in dem Sinne zu verstehen, wie es an sich und von Haus aus gemeint war. Wenn wir uns in unseren Betrachtungen über dieses Thema hauptsächlich an das Paradigma des Spätjudentums und des Urchristentums halten, so wirkt allerdings ein spezifisch-theologisches Interesse mit. Indirekt, d. h. unter Berücksichtigung der jeweils verschiedenen historischen Vorbedingungen sind die im folgenden entwickelten Beobachtungen und Urteile auch anwendbar auf die grossen Kulturreligionen Chinas, Indiens, Persiens und Arabiens. Wo immer eine heilige Litteratur der Vorzeit zur Grundlage des Volkslebens erhoben worden ist, da beruhte auf diesem Umstande einerseits die Dauerhaftigkeit und Reformabilität der betreffenden Religionen, besonders auch ihre Verwachsenheit mit dem ganzen Kulturleben der von ihnen beherrschten Nationen. Andererseits aber ergeben

sich aus der Aufgabe, die heilige Litteratur der Vorzeit auch dem Bewusstsein nachfolgender Generationen zugänglich zu erhalten, vielfache Verlegenheiten und Missverständnisse, welche mit einer gewissen Regelmässigkeit selbst auf zeitlich und örtlich auseinander liegenden Gebieten der Religionsgeschichte wiederkehren. Eines dieser Momente betrifft die Voraussetzungen und Bedingungen, unter welchen, wie von allen Buchreligionen, so besonders auch vom Judentum und Christentum das Geschäft der Auslegung in Angriff genommen wurde.

Es sei sofort verraten, wie wir das meinen. Eine Geschichte der Auslegung, zumal heiliger, Weltanschauung und Lebensideal bedingender Schriften trägt die längste Zeit über den Charakter einer Geschichte der Einlegung. Denn an der Auslegung des Gedachten erwacht unvermeidlich der eigene Gedanke. Vermöge der Gebundenheit an die religiöse Autorität geschieht dies aber zunächst immer so, dass jener seine ersten Schritte nur wagt unter der Voraussetzung, dieselben seien schon einmal gethan worden, nämlich eben in dem auszulegenden altheiligen Buch. Man muss sich die dominierende Stellung und Bedeutung eines solchen Schriftwerkes für Geschlechter vergegenwärtigen, welchen das Schreiben nicht so flugs von der Hand ging, wie einer Zeit, da neu auftauchende und wieder verschwindende Schriftstücke gleichsam die Wellenbewegung des abfliessenden Zeitstromes selbst darstellen. Ein Gedankenkomplex, welchem es einmal beschieden war, in den Kindheitstagen ganzer Völker oder von unten sich emporarbeitender Religionsgenossenschaften schriftliche Fixierung zu gewinnen und zum Dokument zu erstarren, steht für lange Jahrhunderte wie eine hochragende Felskuppe da, welche den landschaftlichen Charakter der Umgebung weithin beherrscht und gestaltet. An einem solchen Buche lernen die folgenden Generationen nicht bloss lesen, sondern auch denken, und zwar so, dass die selbsteigene Gedankenbildung der jeweiligen Generation sich in jenes Schriftstück hineinliest und auf diesem

Wege sich selbst objektiv wird. Das Buch hat den Prozess der Gedankenerzeugung in typischer Weise und mit durchschlagendem Erfolg vorgebildet, steht demgemäss für lange Zeiträume in einzigartiger und einsamer Grösse da. Was die Epigonen denken, tritt in ihrem eigenen Bewusstsein lange nur als Nachdenken des einmal Gedachten auf; zumal auf religiösem Gebiet werden entscheidende Thaten nur noch unter der Bedingung gewagt, dass sich der Geist der Epigonen einer Illusion hingeben kann, die ihn als Sklaven erscheinen lässt, wo er in Wirklichkeit als Freier handelt. Daher können sie Eigenes und Fremdes kaum noch unterscheiden, übertragen den eigenen, inneren Traum in jede äussere Erfahrung, zumal in die wichtigste aller Beschäftigungen, die nämlich mit den heiligen Büchern. Die Lektüre derselben wird zu einem Zwiegespräch, darin naturgemäss immer der Lesende das letzte Wort, der Lebende Recht behält. Das Vermögen, die Autoren allein reden zu lassen, selbst aber zu schweigen, also die wirkliche Befähigung zur objektiven Nachbildung eines ausserhalb des eigenen Gehirns zu stande gekommenen Gedankenbaues, ist die schwere Errungenschaft einzelner wachenden und zugleich stillen Geister und stellt sich auch bei ihnen immer erst in einem vorgerückten Stadium der gemeinsamen Entwickelung ein. Dann beginnt die verhältnismässig rasch ablaufende Geschichte der Auslegung, während zuvor die Geschichte der Einlegung Jahrtausende erfüllt hat. Das ist in Kürze das Geheimnis der Geschichte der Auslegung aller „Bibeln“, nicht zum wenigsten auch die des Neuen Testamentes.

2. Tradition und Exegese.

Thatsache ist, dass die Frage nach dem Inhalt heiliger Offenbarungsschriften erst dann eine brennende zu werden beginnt, wenn der lebendige Zusammenhang mit denjenigen Persönlichkeiten, Kreisen und Generationen, welche jene Schriften einst produziert hatten, längst abgerissen und infolge dessen,

niemand mehr im stande ist, auf jene Frage aus eigenstem, unmittelbarem Wissen eine Antwort zu erteilen. Eine solche Kluft liegt thatsächlich zwischen der kirchengeschichtlichen Epoche, in welche die Sammlung des neutestamentlichen Kanons hereinfällt, einerseits und dem apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeitalter andererseits. Aus den Produkten desselben, den sog. „evangelischen und apostolischen Schriften" ist ein christlicher Kanon, ein „Neues Testament" erst geworden in derselben folgenschweren, dabei aber dunkeln und rätselhaften Uebergangsperiode, welche auch jene grosse Konföderation christlicher Gemeinden reif werden liess, welche sich „katholische Kirche" nannte. Indem nun aber diese Kirche, wie das die Bedingungen ihrer Entstehung so mit sich brachten, von der Voraussetzung ausging, immer sich selbst gleich und insofern von jeher dagewesen zu sein, d. h. eine von Christus und den Aposteln im Anschlusse an alttestamentliche Präformationen und zur Erfüllung alttestamentlicher Typen mit Einem Schlage hervorgerufene Stiftung darzustellen, daher alt- wie neutestamentliche Schrift nur als ein Instrument zur Rechtfertigung des jedesmaligen status quo verwendete, verschloss sie sich definitiv jeden Zugang zu einem geschichtlichen Verständnis der fernliegenden Probleme des Urchristentums und damit auch der Dokumente desselben, der neutestamentlichen Schriften[1].

Aber in demselben Masse, wie jede wirkliche und passierbare Brücke zwischen Gegenwart und Vergangenheit abgerissen, wie das jedesmalige Heute von dem fernen Ursprungspunkt der Religion durch einen immer mächtiger anschwellenden Strom des geschichtlichen Prozesses getrennt erscheint, sehen wir in der Wolkenhöhe eine imaginäre Brücke sich über den Strom schwingen, welche die grössten Zeitfernen zu umspannen und mit einander zu verbinden vermag. Es ist die

[1] Vgl. mein Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl. 1892, S. 199.

sog. Tradition. Wir verstehen darunter eine Fiktion, welche fast in jeder Buchreligion wesentlich die gleiche Rolle spielt. Vorgeblich ein unentratsames Mittel, um den ursprünglichen Sinn der heiligen Bücher lebendig zu erhalten, ist sie in Wahrheit wie nichts anderes dazu angethan, das Nachwachsen und Erstarken eines rein historischen Verständnisses der Vergangenheit, einer sprachrichtigen und sachgemässen Auslegung der Urkunden derselben zu erschweren, ja unmöglich zu machen. Die schlagendste Exemplifikation hiefür liefert das zur Buchreligion gewordene Judentum[2]. Nach Abschluss des jüdischen Kanons wurden die nachfolgenden Resultate weiterer gesetzgeberischen, das fortschreitende Leben der Nation regelnden Thätigkeit zunächst nur mündlich überliefert. Es war eine dem abgeschlossenen Buche und überhaupt der Pietät gegen das Altertum dargebrachte Huldigung, eine Konsequenz des Prinzips der Kanonizität, wenn Jahrhunderte lang der Grundsatz aufrecht erhalten wurde, nichts mehr von gesetzlichem Inhalte aufzuschreiben. Erst als der zur Auslegung und Weiterbildung des Gesetzes dienende Stoff sich so gewaltig angehäuft hatte, dass das Gedächtnis allein ihn nicht mehr zu bewältigen vermochte, griff man wieder zur Feder, und kam es seit der Zerstörung Jerusalems zu vereinzelten Aufzeichnungen[3] und schliesslich zur Entstehung des Talmud als einer zweiten Bibel[4]. Aehnlich besteht ja auch die persische Bibel aus einem heiligen Grundtext und einer unfehlbaren Auslegung desselben. Der Name Zend-Avesta beruht nämlich auf einer missverständlichen Umstellung zweier Wörter, deren erstes (Avesta) die von Ahura Mazda selbst durch Ver-

---

[2] Vgl. mein Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, I, S. 37f.

[3] Strack in der „Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche“, 2. Aufl., XVIII, S. 330f.

[4] Vgl. F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie 1880, S. 84, 88f., 116.

mittelung Zarathustras stammenden Grundprinzipien der Religion enthält, nach welchen der Kultus geübt wurde, während das zweite (Zend) Erklärung oder Exegese bedeutet. Weil aber der Abstand zwischen Grundtext und Auslegung im Judentum bewusster gewahrt wurde, besitzen wir von den im Talmud citirten Autoritäten der unmittelbar vor- und nachchristlichen Zeit, also z. B. vom Hillel, keine Zeile, die sie selbst geschrieben hätten. Die Weiterbildung des Gesetzes vollzog sich vielmehr ausschliesslich auf dem Wege der mündlichen Diskussion der Schriftgelehrten unter sich, beziehungsweise der persönlichen Unterweisung der jüngeren durch die älteren[5]. Die Summe solcher Aussprüche von Schriftgelehrten, wodurch das Gewohnheitsrecht fixiert wurde, nannte man Halacha („was gang und gäbe ist"). Das ist jene „Ueberlieferung der Väter", welche Mt. 15 2 Mk. 7 3, auch Kol. 2 8 erwähnt und kritisiert wird. Zur Kunst der Schriftgelehrten aber gehörte in erster Linie die Fähigkeit, den Inhalt dieser Tradition aus der Schrift herzuleiten und auf diese Weise den Offenbarungscharakter auch aller derjenigen Satzungen zu erweisen, welche zwar allgemein üblich und anerkannt, aber ohne direkten Anknüpfungspunkt im geschriebenen Gesetz, der sog. Ṭora, waren. Hillel gilt als der Erfinder einer eigenen Logik, durch welche ein solches Beweisverfahren normiert wurde. Unter seinen sieben Regeln oder Massstäben (Middot) figurieren beispielsweise die Argumentatio a minore ad maius und umgekehrt, der Schluss vom Allgemeinen auf das Besondere, der Beweis ex analogia, was alles auch in der Dialektik der Evangelien und des Paulus eine Rolle spielt[6]. Im allgemeinen blieb diese Fortbildung des Gesetzes auf dem Wege der Auslegung Sache

---

[5] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 1886, S. 261 f., 270 f., 3. Aufl. 1898, S. 320 f., 330 f.

[6] Vgl. A. Merx, Eine Rede vom Auslegen insbesondere des Alten Testaments 1879, S. 44 f. Weber S. 106 f. Kayser, Theologie des Alten Testaments, neu bearbeitet von Marti 1894, S. 272.

der Schulen; die Halacha ist das werdende Corpus juris des Judentums, ihre Bestandteile sollten zur Sicherheit der Ueberlieferung stets genau mit denselben Worten mitgeteilt, von einem Schüler zum andern in derselben Form weiterbefördert werden, wie sie erstmalig aus dem Munde des betreffenden Schulhauptes vernommen worden waren[7]. An die Namen der einzelnen Lehrer wurden die halachischen Sätze einfach angereiht, ganz ohne sachlichen Zusammenhang, ohne systematisierende Methode, aber in möglichst pointiertem Ausdruck. So stehen sich für die Zeit, mit welcher wir es zu thun haben, Schrift und Ueberlieferung, Kanon und Tradition auch formell vollkommen geschieden gegenüber, geradeso wie es auch in der alten katholischen Kirche eine Zeit gab, da Bischöfe wie Papias und Irenäus sich auf die „lebendige Stimme" der Ueberlieferung als auf eine Autorität ausser und neben der schriftlichen Kunde berufen konnten, während das, was die spätere Durchbildung des Dogmas unter dem Namen der Tradition als zweite Quelle des Glaubens geltend machte, hauptsächlich die Hinterlassenschaft der Kirchenväter, die Beschlüsse der Konzilien, die Dekrete der Päpste umfasst, also in keinem formellen Gegensatze mehr zur „Schrift" steht.

Diese, die wirkliche Tradition zuletzt erschlagende Fiktion von Tradition[8] beansprucht nun aber in der Theorie nur Geltung, weil und sofern sie das anfangs lediglich mündlich fortgepflanzte Verständnis einer in Schriftform schon relativ abgeschlossenen Offenbarung sein will. Die jüdische wie die christliche Tradition giebt sich als authentische Interpretation

---

[7] Reuss, Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments, 2. Aufl. 1890, S. 711 f.: „Das αὐτὸς ἔφα hatte in dem Kreise jüdischer Studenten noch ein ganz anderes Gewicht als selbst bei den Zuhörern des Pythagoras."

[8] Vgl. H. v. Schubert, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1899, S. 574: „Dieser Traditionsgedanke, durch den man sich gegen die inneren Feinde schützte, war auf Fiktion angewiesen: dieser Begriff von Ueberlieferung musste die wirkliche Ueberlieferung fälschen."

der „Schrift“, will also von Haus aus nichts anderes sein, als ein Surrogat für die Exegese, wie umgekehrt auch wieder das Wort „Exegesis“ im Sinne des Altertums geradezu die traditionell geheiligte Auslegung und Erklärung religiöser Dinge bedeutet. Alle Schwierigkeiten, welche sich dem Verständnisse der im Talmud geübten Dialektik entgegenstellen, sind darin begründet, dass dieser Religionskodex sein System nicht als Konstruktion, sondern in der Form der Exegese entwickelt[9].

Die Rolle, welche der Traditionsbegriff in der Geschichte der Auslegung spielt, ist in Bezug auf jede Buchreligion nahezu dieselbe, zumal wenn die heiligen Schriften in einer aussterbenden oder ausgestorbenen Sprache verfasst sind. Zur Befriedigung des Interesses, welches man an ihnen nimmt, bildet sich ein eigener Gelehrtenstand mit oder ohne Priesterkleid. Konstante Erscheinung ist vor allem dies, dass der betreffende Stand von der Fiktion einer ununterbrochenen Ueberlieferung zehrt, durch welche sein abgeleitetes Wissen um den Inhalt der heiligen Schriften mit dem Bewusstsein der heiligen Schriftsteller selbst zusammenhängen soll. Ein solcher Zusammenhang lässt sich aber thatsächlich nirgends mehr nachweisen. Der Begriff der Tradition dient somit als Hülfskonstruktion behufs der Fiktion eines Wissens, welches vom religiösen Bedürfnis postuliert, von der Wirklichkeit versagt wird. Dem nachexilischen, vom alten Hebräismus durch ein halbes Jahrhundert Zwischendasein getrennten Judentum stand kein geschichtliches Verständnis und Wissen von seiner vorexilischen Vergangenheit und den darin wurzelnden Schriftdenkmälern geschichtlicher und prophetischer Art mehr zu Gebote. Nicht also von einer in jene Vergangenheit zurückgreifenden Tradition, sondern von den Gesichtspunkten, Interessen und Bedürfnissen ihrer eigenen Gegenwart lassen die

[9] Cohn, Die Nächstenliebe im Talmud, 3. Aufl. 1888, S. 11f., 13f.

Schriftgelehrten sich leiten, wenn sie nunmehr bei Verlesung des Gesetzes in den Synagogen zuerst lediglich als Erklärer, später, als das Althebräische nicht mehr verstanden wurde, auch als Uebersetzer des heiligen Textes auftreten. Aus der, übrigens erst nach der neutestamentlichen Zeit erfolgenden, schriftlichen Fixierung dieser paraphrasierenden Schrifterklärung gingen die sog. Targume hervor.

Hier wie überall in ähnlichen Fällen bietet die ursprünglich nur erklärend und auslegend auftretende Tradition Gelegenheitsursache zur Entstehung einer den Inhalt des zu deutenden Buchstabens mit neuen Zuthaten bereichernden und endlich überwuchernden, also einer produktiv auftretenden Tradition. Die Motive hiefür sind durchaus praktischer Natur. Auch beim besten Willen liess sich an eine buchstäbliche Befolgung des geschriebenen Gesetzes auf die Dauer nicht denken. Das geistige Leben des jüdischen Volkes war mit dem Kanonschlusse keineswegs auch selbst abgeschlossen. Die politischen, sozialen und nationalökonomischen Lebensbedingungen, sogar der religiöse Horizont und die sittliche Atmosphäre verändern und verschieben sich selbst im konservativen Orient mit der Zeit unvermeidlich. Auch nachdem das Werk der Kodifikation der Gesetze und Bräuche von Esra und seinen Nachfolgern vollbracht war, mussten einige Teile des Gesetzes mit der Zeit mindestens modifiziert, andere sogar ausser Kraft gesetzt werden. Andererseits kam eine Menge neuer Gebräuche auf und bildete sich zu einem System fester Formen aus, jenem „Zaun um das Gesetz“, wie er im Munde der Schriftgelehrten als Definition oder vielmehr Veranschaulichung der Tradition vorkommt. Mit diesen reellen Leistungen, die im Namen der Tradition vorgenommen wurden, hatte nun die imaginäre Grösse selbst, welche diesen Namen führt, Schritt zu halten. Sie konnte nicht mehr auf dem bescheidenen Niveau einer exegetischen Leistung bleiben, wo doch allzu deutlich in die Augen sprang, dass ihr Inhalt nicht sowohl

aus dem Schriftbuchstaben, als vielmehr einfach aus der Gewohnheit entnommen war. Alles, was schon so lange üblich war, dass man sagen konnte, es sei von jeher so gehalten worden, also das gesamte Gewohnheitsrecht, musste unter dem Schutzdach der Tradition Unterkunft finden. Darunter vieles, was dem Schriftbuchstaben fremd oder gar widersprechend war, so dass man wohl oder übel die Tradition, die das alles decken soll, zu einer selbständigen Offenbarungsquelle erheben musste[10]. Bald gab es eine Legende von der Herkunft und Entstehung, gleichsam eine Mythologie von der Tradition. Sie sollte direkt von Moses selbst herstammen, welcher einst am Sinai den Aeltesten sein Geheimnis anvertraut habe. Der gesamte, zur Erläuterung und Weiterentwickelung des geschriebenen Gesetzes dienende Inhalt sollte sich dann durch die Propheten auf Esra und die Männer der „grossen Synagoge" und von diesen auf spätere Schulhäupter bis herab auf Hillel und Gamaliel vererbt haben, ganz ähnlich wie das Tridentinum sich zu Traditionen bekennt, „welche von den Aposteln unmittelbar aus dem Munde Christi empfangen oder von den Aposteln selbst, denen der heilige Geist sie eingegeben, gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben worden und so bis auf uns gelangt sind". Die Organe der Ueberlieferung sind freilich hier Bischöfe und Päpste, dort Schriftgelehrte und Schulhäupter. Beiderseits aber sind die angeblichen Ueberlieferer der Gesetzgebung in Wahrheit selbst die Gesetz-

---

[10] Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 2. Aufl. 1895, S. 272: „Die Thätigkeit der Schriftgelehrten . . . bestand zunächst darin, das thatsächlich bestehende Recht auf die heilige Schrift zu begründen und aus ihr abzuleiten; durch eine sehr künstliche Exegese, die weit über den Wortlaut des Corpus juris hinausging und ihn auch zu umgehen verstand. Durch dasselbe Mittel bildeten sie aber auch schöpferisch das Recht weiter aus." S. 286: „Die Schriftgelehrten und Pharisäer . . . traten gegenüber den Sadducäern für die Erweiterung des Kanons ein und für die Fortentwicklung der Thora. Sie setzten sich durch ihre Exegese mit ganz bewusster Willkür über den Buchstaben der Schrift hinweg."

geber. Beiderseits kann man sich die grössere Bedeutung der allezeit praktischen Tradition vor der bloss theoretischen Schriftautorität nicht verhehlen[11]. Beiderseits wird auch die Umsetzung der reproduktiven in produktive Ueberlieferung besonders auf Einem Punkte anschaulich. Die jüdische Theologie gesteht das Verlorensein einzelner, von Moses her ererbter Bestimmungen zu, sie spricht von Lücken in der Ueberlieferung, welche von Zeit zu Zeit durch Mehrheitsbeschlüsse des „Lehrhauses" ergänzt werden mussten[12]. Das Synedrium ist also in gleicher Weise Organ der Tradition, wie in der christlichen Kirche das Konzil, dessen dogmatische Satzungen sich gleichfalls als Folgerungen aus der apostolischen Lehre geben, die aber zeitweilig zurückgetreten waren und erst anlässlich des Auftretens häretischer Gegensätze der Kirche zum Bewusstsein gekommen sind. Aber auch diese häretischen Gegensätze selbst weisen auf dem in Rede stehenden Hauptpunkt dasselbe Gesicht auf. Wie die späteren Protestanten unter Verwerfung der Tradition die Schrift allein als Glaubensquelle geltend machen, der sie perspicuitas zuschrieben, so thaten unter Verwerfung des Talmud seit dem 8. Jahrhundert die Karaiten, und ähnlich beschaffen war im Islam die Opposition der Schiiten gegen die Sunniten (Sunna = Tradition).

3. Jüdische und urchristliche Auslegung.

Auf dem beschriebenen Wege hatte in dem sog. Spätjudentum, von welchem um die Wende der Zeiten das Christentum sich abzweigte, unter dem Namen der Tradition eine produktive Thätigkeit die Kluft zwischen der lebendigen Gegenwart und den starren Zeugen einer immer unverständlicher werdenden Vergangenheit ausgefüllt, und das Geschäft der Auslegung bestand darin, die neumodische pharisäische Dogmatik und Ethik als in Gesetz und Propheten enthalten oder doch

[11] Vgl. Cohn S. 12.

[12] Vgl. Weber S. 91f.

wenigstens angelegt, irgendwie als identisch mit der Religion des alten Israel nachzuweisen. Da gleichwohl die Differenz zwischen beiden sachlich bestehen blieb, „war das praktische Ergebnis eine gewisse systematische Unwahrheit, in welcher man sich und andere über diesen Widerspruch hinwegtäuschte“ [13] Der Tendenz der Selbsttäuschung entsprach ein täuschendes Verfahren. Die Hermeneutik dieses ältesten Rabbinentums kennzeichnet sich negativ durch völlige Vernachlässigung des Zusammenhangs, positiv durch starkes Pressen des einzelnen Buchstabens, Wortes oder Satzes, „so dass sich aus Mikrologie und Willkür eine Behandlungsweise zusammensetzt, die, weil selbst im höheren Sinne prinziplos, einer Zurückführung auf Prinzipien nicht fähig ist“ [14]. Ein einzelner Satz oder ein Wort bilden den Ausgangspunkt rabbinischer Auslegung. Da dieses Redeelement einerseits mit zum „Wort Gottes“ gehörte, andererseits aber nach seinem auf der Oberfläche liegenden Sinne wertlos scheint, muss man tiefer suchen (darasch = ζητεῖν), und das Ergebnis solchen Suchens, der Midrasch, kann dann sowohl direkt das Gesetz betreffen, als auch dem religiösen Bewusstsein überhaupt auf dem Wege der Exegese eine Bereicherung zuführen, sei es von theologischer Erkenntnis, sei es von historischem Wissen, sei es von praktisch-religiösen Motiven. Auf der angedeuteten Alternative beruht der Gegensatz von Halacha und Haggada. War jene mehr im Lehrhause üblich, so diese in der Gemeindeversammlung, wo Ansprachen und Vorträge gehalten wurden. Als Juristen sind die Rabbinen die Träger der Halacha, als Theologen und Volkslehrer die der Haggada. Ihrem Hauptinhalte nach sind die Midrasche (Kommentare zu einzelnen Abschnitten oder ganzen Büchern) Sammelwerke der Haggada (von higgid = erzählen), d. h. desjenigen Teiles der Tradition, welcher nicht Halacha ist, sondern zwanglose, bald erbauliche, bald theosophische,

[13] Wendt, Die Lehre Jesu II, S. 18.

[14] Merx S. 43f.

bald moralische Auslegung des geschichtlichen und des prophetischen Inhaltes der Schrift, vielfach auch nur phantasiemässige Ausmalung ihres Erzählungsstoffes. Wie frei hier der jüdische Witz waltete, mögen einige Beispiele beweisen. Im Midrasch Koh. 1 7 wird das Wort „alle Flüsse gehen in das Meer" erstlich auf die Tora gedeutet, denn jene Flüsse „füllen das Meer nicht", wie diese das Herz nicht füllt; zweitens auf alle Israeliten, denn jene „gehen in das Meer", diese strömen nach Jerusalem u. s. w.[15]. Im Midrasch Tanchuma (Jitro 8) und im Midrasch rabba (Bammidbar 7) heisst es, dass, als Israel aus Aegypten zog, die Engel des Dienstes vorher alle Blinden, Tauben und Lahmen geheilt haben. Woraus ersieht man, dass es keine Blinden gab? Ex. 20 18: „Alles Volk gewahrte die Donner und die Flammen." Und keine Tauben? Ex. 24 3: „Alle Worte, die Jahve geredet hat, wollen wir thun." Keine Lahmen? Ex. 19 17: „Sie stellten sich an den Fuss des Berges"[16].

Gewissermassen ist das zwar noch Auslegung; denn auch hier handelt es sich um Bearbeitung eines vorliegenden Textes, welcher den Ausgangspunkt für die haggadische Operation bildet. Aber nicht etwa in den pedantischen Geleisen der für die Halacha aufgestellten sieben Middot des Hillel, welche dann Rabbi Ismael auf dreizehn brachte, bewegte man sich hier steif und korrekt, sondern frei und zwanglos erging man sich in dem unabsehbaren Labyrinthe, in welches den Morgenländer sein Hang zu Phantasiebildungen, Wortspielen, witzigen Kombinationen und frappanten Vergleichungen lockt[17]. Rabbi Elieser Ben Jose hat der haggadischen Middot zweiunddreissig

[15] Wünsche, Midrasch Kohelet 1880, S. 10f.

[16] Weber S. 260.

[17] Vgl. über die Hermeneutik des Talmud Strack S. 355f.; über die der vorangehenden Rabbinenschulen W. Bacher, Die Agada der Tannaiten 1884—1890, 2 Bde. Die Agada der palästinensischen Amoräer 1892 bis 1899, 3 Bde. Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung 1899.

erfunden. Nicht wenige dogmatische Vorstellungen und Begriffe des späteren Judentums sind auf diesem Wege bald durch Beachtung und Verfolgung von allerhand, im Text wahrgenommenen geheimen Winken, bald durch kühne Kombination der disparatesten Stellen des Gesetzes und der Propheten entstanden. Aber die so entfesselte Phantasie ging rasch noch weiter, indem sie den ganzen alttestamentlichen Geschichtsstoff, namentlich die Erzählungen von der Schöpfung, von den Erzvätern, von Moses mit jenen üppigen Sagengewinden umspann, welche schon in den apokryphischen und pseudepigraphischen Büchern des Alten Testaments, im sog. Jahrwochenbuch, bei Philo und Josephus, teilweise auch im Neuen Testament (vgl. z. B. Apg. 7 und 13, Hebr. 11) zu Tage treten. Hier erst hört die Tradition ganz auf, als Regulator thätig zu sein; wie Gras sprossen täglich neue Legenden (Haggadot) auf, und „es gab für den Forscher eigentlich nur eine Regel: das Recht, aus jeder Stelle machen zu dürfen, was Witz und Verstand ihm eingab“ [18]. Kurz: hier ist die Auslegung heiliger Schriften erst ganz geworden, was sie in irgend welchem Masse immer ist: Einlegung.

Soweit nun am Ursprung des Christentums überhaupt die Theologie beteiligt ist, soweit ist es zunächst eben diese in Palästina zur Ausbildung gelangte Form derselben. Zunächst gilt dies schon insofern, als die jüdische Theologie das Gemeinsame sämtlicher kanonisch gewordenen Schriften in ihrem durchaus übernatürlichen, ihrem rein göttlichen Ursprunge zu suchen gelehrt hatte. Erkennbarst drückt sich dies in den Citationsformeln aus. Diese sind nämlich im älteren Teil des Talmud, in der Mischna, so ziemlich die gleichen, wie im Alten Testament. Namentlich gilt dies von der Formel „es ist gesagt“ (ἐρρέθη, εἴρηται) oder „er sagt“ (das subjektlose λέγει oder φησίν, wobei ὁ θεός zu ergänzen oder zu übersetzen

---

[18] Schürer S. 348.

ist: es heisst)[19]. Bezüglich der menschlichen Werkzeuge, durch welche das Wort Gottes in Schrift verfasst wurde, erweist sich einfach die Tradition der Synagoge als massgebend. Beispielsweise ist Ps. 110 sowohl nach Jesus selbst Mt. 22 43—45, als nach Petrus von David, welcher darin redet προφήτης ὑπάρχων Apg. 2, 34, d. h. ἐν πνεύματι Mt. 22 43[20]. Wie die gesamte Betrachtung und Wertung des Alten Testaments, so sind aber auch die Auslegungsgrundsätze einfach von der spätjüdischen Theologie übernommen. Beispielsweise liegt Mt. 22 31 32 eine geistvolle, aber echt haggadische Ausdeutung von Ex. 3 2—4 vor. Das Interesse, welches die messiasgläubige Gemeinde bei Anwendung der jüdischen Hermeneutik begleitete, der Zweck, welchen sie dabei verfolgte, lief immer darauf hinaus, die neuen Offenbarungen, deren sie sich rühmte, in den alten Schriften bereits gegeben zu finden, jene auf irgend eine Weise in diese zu übertragen[21]. Nur in dem Masse, als ihr dies gelang, konnte und durfte sie des neuen Besitzes wirklich froh werden. Diese eigentümliche Gebundenheit des Urteils ist eben geschichtlich zu begreifen. Nur die von der ganzen Zeitbildung gebotene Annahme eines tieferen, eines verborgenen Sinnes der Schrift ermöglichte es nämlich den ersten Gläubigen, in ihrem Meister den Messias zu finden, trotzdem dass sein Bild sich mit den direkt und anerkanntermassen messianischen Stellen des Alten Testaments, die zumeist auf einen theokratischen König und Heidenbezwinger hinwiesen, nicht deckte. Wenn nunmehr die christliche Gemeinde die Züge des leidenden Ge-

---

[19] Vgl. die Zusammenstellung und Beurteilung der neutestamentlichen Citierformeln bei Hühn, Die alttestamentlichen Citate und Reminiscenzen im Neuen Testament 1900, S. 271 f. Dass alle diese Formeln in gleicher Weise auf der Voraussetzung der Inspiration beruhen, zeigt in erschöpfender Zusammenfassung des Materials Warfield, Presbyterian and Reformed Review 1899, S. 472—510.

[20] Weber S. 79.

[21] Vgl. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 3. Aufl. S. 42, 78.

rechten aus den Psalmen und aus Deuterojesajas in das Messiasbild übertrug, hat sie aus letzterem etwas durchaus Neues gemacht. Sie fand in dem Alten Testament Dinge, die dasselbe nicht oder höchstens keimweise enthielt, indem sie aus den prophetischen und poetischen Teilen Elemente der vollendeten Sittlichkeit und Religiosität zusammenlas, ein neues Ganze daraus bildete und darin die wahre Erfüllung aller messianischen Hoffnungen früherer Geschlechter erblickte[22]. Insofern beruhten die neuen Massstäbe, welche das Christentum als eine in der Richtung, die vom Prophetismus gewiesen war, entwickelte, über das Judentum hinausstrebende Religionsform für das Verständnis der Propheten und Psalmisten gewonnen hatte, allerdings auf einem Missverständnisse der Auslegung. Aber diese Selbsttäuschung war die unerlässliche Vorbedingung dafür, dass sich die neue Gemeinde in das allen berechtigten Erwartungen Hohn sprechende Geschick ihres Meisters und damit in die Losung „durch Tod zum Leben", welche nunmehr ausgegeben ward, finden lernte. So nur ist es zu einer folgenreichen Weiterbildung des Menschheitsideals gekommen in der dem klassischen Altertum mehr oder weniger unerschwinglich gebliebenen Versöhnung des Menschenherzens mit der Tragik des Daseins.

„Er fing an von Moses und allen Propheten und legte ihnen alle Schriften aus, die von ihm gesagt waren." In diesem legendarischen Zuge Luk. 24 27 ist das ursprünglichste theoretische Interesse des Christentums gekennzeichnet. Die ihm gestellte Lebensfrage hiess, ob der Messias überhaupt als leidensfähig denkbar sei (Apg. 26 23 εἰ παθητὸς ὁ Χριστός). Erst nachdem vermöge eines neu gefertigten hermeneutischen Schlüssels diese Frage bejaht war, erschien die theologische Existenz des Christentums gesichert. Nach dieser Sachlage ist die jüdisch-christliche Kontroverse auf ihrem Ursprungspunkt zu beurteilen.

[1] Vgl. A. Kuenen, De profeten en de profetie onder Israel 1875, II, S. 261 f., 273 f., 309 f.

Hier erscheint sie einfach nur als ein Durchgangs- und Wendepunkt in der Geschichte der Auslegung. Denn der Streit darüber, ob eine bestimmte historische Person, deren Schicksale notorisch waren, als Messias anzunehmen oder als Pseudomessias zu verwerfen sei, musste angesichts einer Religionsurkunde, die jeglicher Deutung fähig, weil von allem Verständnisse ihrer eigenen historischen Bedingtheit verlassen war, sofort zu einem Aus- oder Einlegungsstreite werden. Dabei befanden sich die Messiasgläubigen, die Christen, insofern allerdings im Nachteil, als das einfach historische Verständnis des Alten Testaments zweifelsohne höchstens nur in der Minderzahl der Fälle auf ihrer Seite war[23]; andererseits aber doch auch wieder im Vorteil, sofern sie doch wenigstens eine greifbare Direktive für ihre Auslegung in einem massgebenden Komplex von gegebenen Thatsachen der unmittelbaren Vergangenheit besassen, während den Schriftgelehrten die schwierige Aufgabe zufiel aus einer grossen Hieroglyphe die nebelhafte Zukunft aufzuspüren und ohne jede Möglichkeit, sich an konkreten Erscheinungen zu orientieren, ein Messiasbild lediglich ins Blaue hinein zu entwerfen, gleichsam eine unbekannte Grösse mit Hilfe hermeneutischer Logarithmen auszurechnen[24]. In der Hauptsache war freilich beiderseits die Situation die gleiche, sofern jetzt die christliche Theologie genau mit dem beginnt, womit die jüdische aufgehört hatte, mit einer immer schrankenloser geübten Ausbeutung des Alten Testaments zu eigensten Zwecken und Gunsten. Die verführerische Leichtigkeit dieses keinerlei Kontrolle und keinerlei Appellation an

---

[23] Lobstein, Einleitung in die evangelische Dogmatik 1897, S. 165: „Bald bemächtigte sich der neue Glaube des volkstümlichen oder rabbinischen harmonistischen Verfahrens, um seine religiösen Aussagen zu rechtfertigen, und bediente sich zu diesem Zwecke exegetischer Beweismittel, welche den Gläubigen jener Zeit entscheidend erscheinen konnten, die aber für uns jede Beweiskraft verloren haben."

[24] Reuss, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, 6. Aufl. S. 18, 576, 578.

irgend eine wissenschaftliche Instanz zulassenden Verfahrens rief ein unersättliches Jagen und Haschen nach Symbol und Vorbild hervor. Der Nachweis, dass die Person, das Wirken, das Geschick des als Messias Gefeierten die wirkliche und pünktliche Erfüllung aller Weissagungen und Geschichten des Alten Testaments sei, füllt fast das ganze theoretische Interesse der alten Christenheit aus, vgl. z. B. Luk. 24 44 Apg. 3 24 Joh. 5 46. Formell steht die betreffende Beweisführung — zumal in dem ihr besonders gewidmeten Evangelium nach Matthäus[25] — ganz auf gleicher Linie mit der exegetischen Methode, welche wir soeben unter dem Namen der Haggada kennen gelernt haben.

Die Folge war und musste sein, dass der rein produktive Charakter der neutestamentlichen Gedankenbildung fast durchweg verdunkelt und verdeckt, weil durch mehr oder minder gezwungene, den geschichtlichen Inhalt einfach über Bord werfende Interpretation des Alten Testaments mit der alttestamentlichen Ideenwelt in möglichst nahe Beziehung gebracht oder vielmehr geradezu vereinerleit wurde. Selbst die bedeutungsvollen Ereignisse des Lebens Jesu erscheinen so sehr als direkte Fortsetzung der Patriarchengeschichte des Pentateuchs, dass den beiderseitigen Prädikaten ein einheitliches Subjekt gegeben werden und das Handeln des alttestamentlichen Jahve mit Abraham und seinem Samen, mit Moses und seinem Volk, überhaupt sein Eingreifen in die alttestamentliche Geschichte als Thaten desselben Christus erschien, welcher im Neuen Testament den Tempel reinigt, seinem Volke predigt und am Kreuze stirbt[26].

4. Allegorese.

Das urchristliche Bewusstsein unterlag, indem es in eine so zahllose Verlegenheiten bereitende, stets neue Kunstgriffe

[25] Vgl. darüber mein Lehrbuch der Einleitung S. 379.

[26] Eine treffende Ausführung dieses Gedankens bietet Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums 1898, S. 13—22.

zu ihrer Beseitigung herausfordernde, hermeneutische Notlage geriet, einem unentrinnbaren Verhängnisse, welches zu gleicher Zeit von zwei Seiten her drängte. Es stand unter dem Banne hier der palästinischen, dort der alexandrinischen Allegorese[27]. Schon die Schriftgelehrsamkeit der Synagoge hatte es nur fast zufällig noch mit dem eigensten, ursprünglichen Gedankengang der auszulegenden Texte zu thun. Nicht um Erfassung eines Gedankenzusammenhangs handelte es sich hier, sondern um Ausbeutung einzelner Sätze, welche ja alle in gleicher Weise göttliche Orakel sein sollten, einzelner Wörter, ja Buchstaben, welchen ein tieferer Sinn um so gewisser innewohnen sollte, als der Wortsinn ja gar so oft belanglos oder trivial erscheinen konnte. Hier also war geradezu gleichsam ein Preis auf die Findigkeit und Spürkraft der Exegeten gesetzt, im auszulegenden Buchstaben jeweils das Fremdeste und Entlegenste, zugleich auch das Mannigfaltigste und Vielfachste zu entdecken. Dem Schriftbuchstaben wird in der altsynagogalen Theologie ein 3-, 5-, 24-, 49-, 70facher, kurz ein unendlicher, einem Ursprung aus dem Unendlichen entsprechender Inhalt zugeschrieben[28], wie dann auch die christliche Theologie seit Clemens einen zwiefachen, seit Origenes einen dreifachen, seit Augustinus einen vierfachen[29], thatsächlich je länger desto mehr einen unendlichen Schriftsinn kennt. Jedenfalls ist schon die älteste christliche Auslegung grundsätzlich und eingestandener Weise beflissen, in dem biblischen Wort „etwas anderes, als was darin zum Ausdrucke kommt“ (ἄλλ' ἢ ἀγορεύεται)[30] zu finden, d. h. sie ist „allegorisch“ (Gal. 4 24) und, da jenes „Andere“, dem nachgejagt wird, gewöhnlich der „Typus“ ist

---

[27] Vgl. mein Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I, S. 39 f., 90 f.

[28] Weber S. 84 f.

[29] So auch das spätere Judentum. Vgl. Schürer S. 348.

[30] Suidas: ἀλληγορία ἡ μεταφορά, ἄλλο λέγον τὸ γράμμα καὶ ἄλλο τὸ νόημα. Marius Victorinus ad Gal 1 24: cum aliud dicitur, aliud significatur, haec allegoria est.

Röm. 5 14), speziell „typologisch“ (I Kor. 10 6 11 τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν).

Diese Auslegung, die typisch-allegorische, war nun aber schon zuvor von dem hellenistischen Judentum zu Alexandria zu dem Behufe ausgebildet worden, eine Weltanschauung im Alten Testamente niedergelegt zu finden, in welcher der spekulative und ethische Ertrag der griechischen Philosophie sich mit den religiösen Errungenschaften Israels begegnen und decken sollte [31]. Wie aber diese Spiritualisierung des Judentums selbst nur den nachhaltigen Einfluss beweist, welchen die griechische Bildung und Philosophie auf die sog. Diaspora ausübte, so waren auch speziell die Anweisungen für die hermeneutischen Wege, welche man hier wandelte, von den Platonikern und Stoikern gegeben [32]. Die wesentlich laienhaft entstandene und überlieferte griechische Religion besass von Haus aus keine schriftliche Offenbarung, keinen Kanon. Einigermassen füllte diese Lücke Homer aus, welchem man darum auch bald eine allegorische Interpretation widmete [33]. Schon Plato redet von dem Untersinn (ὑπόνοια) der Mythen des Homer und Hesiod, und den späteren Fortschritten der philosophischen Aufklärung entsprachen fortgesetzte Bemühungen, die alten Göttermythen, welche an sich bald thöricht, bald blasphemisch schienen, auf dem angedeuteten Wege in Einklang mit den neuen Errungenschaften der Vernunft und der Moral zu setzen. So haben Theagenes, Metrodorus, Stesimbrotus, Glaukon den Homer kommentiert; insonderheit für den Stoiker Heraklitus (Heraklides) Ponticus, den zur neutestamentlichen Zeit schreibenden Verfasser der Allegoriae Homericae, wäre Homer ein

[31] Nach COHEN S. 12 ist die Zeit des Alexandrinismus die Zeit der Auslegung und der Deutung, weil die Zeit eklektischer Harmonisierung aller wichtigen Ansichten des Altertums.

[32] HATCH, The influence of greek ideas and usages upon the christian church 1890, S. 50—85. Deutsch von PREUSCHEN, Griechentum und Christentum 1892, S. 46—61.

[33] BURKHARDT, Griechische Kulturgeschichte, 3. Aufl., II, S. 28, 79.

kindisches und verwerfliches, ja frevelhaftes Buch, wenn er in Wahrheit besagen wollte, was sein Wortlaut zu besagen schien. Und wie dieser die Frömmigkeit, so suchte sein Zeit- und Schulgenosse Cornutus (Phurnutus) in einem Buche de natura deorum die Weisheit der Alten zu retten mit den gleichen Mitteln. Da die Voraussetzung feststeht, dass dem grauen Altertum immer nur die höchste Weisheit zuzutrauen ist, dass insonderheit der göttliche Homer weder absurd noch verrucht sein darf, kann der Wortlaut seine wahre Meinung nicht ausdrücken; er muss vielmehr eine Hülle darstellen, die der Dichter selbst um seine Philosophie und Theologie gelegt hat (πάντῃ ἠσέβησεν Ὅμηρος εἰ μὴ ἠλληγόρησεν). Die Lehre von der Allegorie behauptet also, dass der Wortlaut der betreffenden Schrift den wahren Gedanken des Autors nicht offenbart, sondern verhüllt, und dass für einen heiligen Schriftsteller die Sprache nicht Mittel ist, seine Gedanken auszudrücken, sondern nur geheimnisvoll anzudeuten (αἰνίττεσθαι). Zugleich erhellt, wie die allegorische Methode zu ihrem notwendigen und selbstverständlichen Korrelat die Theorie von dem übermenschlichen Charakter, mit Einem Wort von der Inspiration der betreffenden auszulegenden Schrift hat[34]. Denn nur weil das Postulat feststeht, dass die letztere unter allen Umständen absolute Wahrheit aussagen und dass z. B. Homer eine Art poetische Encyklopädie aller möglichen Wissenschaften enthalten muss, greift man zu jenem verzweifelten Mittel, ohne welches der Befund zu dem Postulat nicht stimmen würde.

Die Vorstellung der Inspiration ist mithin auf einem und demselben Holze gewachsen mit dem Kunstmittel der Allegorese und bildet durchaus einen Korrelatbegriff zu dieser. Die Zeit sehnte sich nach immer neuer Weisheit, und die neue sollte jedesmal auch wieder die urälteste sein. Allenthalben begegnen daher Orakel, sibyllinische Weissagungen, vom Himmel gefallene

---

[34] Vgl. R. Stähelin, Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1884, S. 330.

Bücher. Als ein unvergleichliches Produkt prophetischer Inspiration boten die Apologeten den geheimnissüchtigen Zeitgenossen das Alte Testament und später auch das Neue dar. Dabei gingen sie nur in den Spuren des alexandrinischen Judentums, auf dem vom jüdischen Hellenismus gebahnten Wege einher. Genau in dem Falle der Stoiker gegenüber ihrem Homer, den man ja „die Bibel der Griechen" genannt hat, waren die alexandrinischen Juden, welche sich die griechische Philosophie angeeignet hatten, angesichts ihres Alten Testaments. Daher sie sich auch sofort das Schulkunststück der allegorischen Interpretation aneigneten. Nicht bloss der Inhalt, auch die Form der Schrift, die Summe der einzelnen Buchstaben gilt als direktes Produkt des „heiligen Wortes" (ἱερὸς, auch θεῖος oder ὀρθὸς λόγος), so dass auf diesem Standpunkte jegliche Differenz der Verfasser einzelner biblischer Schriften verschwindet. Das heilige Buch kommt als historische Urkunde so gut wie gar nicht in Betracht; alle seine Personen sind allegorische Figuren. Die „Schrift" ist ein geschichtsloses Orakelbuch, Quelle nicht bloss der religiösen, sondern überhaupt jeglicher Wahrheit. Alles, was Anspruch auf Geltung in der Welt der Gedanken erheben will, muss seine Berechtigung dazu aus der Schrift nachweisen. Andererseits darf diese nichts enthalten, was keinen Anspruch auf solche Geltung zu erheben im stande ist. Da nun aber dem Wortsinne nach nicht selten etwas Gottes Unwürdiges, d. h. mit dem platonisch-stoischen Gottesbegriffe Unvereinbares ausgesagt wird, wie wenn Gott Bäume gepflanzt und Röcke genäht haben soll, und da überdies der pure Wortsinn oft jegliches Verstandes ermangelt, d. h. ausserhalb der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit gelegen ist, wie wenn Kain für sich, seine Frau und seinen Sohn eine Stadt baut, so ist derselbe zwar immerhin einiger Beachtung und Anerkennung wert; vollkommen gerecht wird man aber den Intentionen des übermenschlichen Autors der Schrift nur, wenn man sich die Worte recht genau ansieht, um unter ihrer

Hülle den tieferen „Untersinn" als die Seele des Wortkörpers wahrzunehmen. So soll schon der alexandrinische Jude Aristobul gelehrt haben, was es mit dem Stehen Gottes, mit seinem Ruhen am siebenten Tage u. s. w. eigentlich auf sich habe. Dann hat der Aristeasbrief die mosaischen Speisegesetze in moralische Gemeinplätze verwandelt. Nachdem solcher Gestalt die hermeneutischen Grundsätze der Stoiker bereits mit den Auslegungsregeln der Haggada verbunden worden waren, hat endlich Philo diese von den alexandrinischen Juden geübte Exegese[35] auf ein System gebracht und bestimmte hermeneutische Gesetze (κανόνες, νόμοι τῆς ἀλληγορίας)[36] dafür aufgestellt, wobei allerdings charakteristisch ist, dass rationelle Bestimmungen nur über den Ausschluss des Wortsinnes gegeben werden, während Anweisungen zur Erhebung des Geheimsinnes nicht gegeben werden können, da dieser Geheimsinn eben „der Herren eigener Geist" ist[37]. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es zu begreifen, wenn z. B. unter einer Quelle je nach Umständen verstanden werden kann, 1. der νοῦς, 2. die λογικὴ ἕξις, 3. die φαύλη, aber meist 4. die σπουδαία διάθεσις, 5. der Vater des Alls, 6. die göttliche Weisheit, 7. der Logos. Auslegungskanon für das Alte Testament war einfach die platonische Metaphysik und Ethik; diese in den Buchstaben der griechischen Uebersetzung hineinzugeheimnissen, das war die erste und die letzte Aufgabe von tausenderlei Interpretationskünsten. So war es allerdings möglich zu beweisen, dass der Ochse die menschliche Leidenschaft, die Schlange die Lust, die hüpfende Heuschrecke die von der Last des Irdischen sich befreiende Seele, das Kamel, weil es das Wasser im

[35] E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 2, 3. Aufl., S. 250: „Für sie war die allegorische Schrifterklärung die wesentliche Form für die Bildung ihrer Ueberzeugungen.

[36] Vgl. Siegfried, Philo von Alexandria 1875, S. 160f., Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1875, S. 485f., Jahrbücher für protestantische Theologie 1886, S. 247.

[37] Merx S. 52. Farrar, History of interpretation 1886, S. 148.

Leibe bewahrt, das Gedächtnis ist; so konnte „das hellenische Hohe Lied von der Macht des Geistes über die Materie und Sinnlichkeit und von der wahren Heimat der Seele“ in das alttestamentliche Hohe Lied von der sinnlichen Liebe, und vorher schon in die pentateuchischen Diät- und Polizeiregeln, in die prophetischen Volksreden, in die Sinnsprüche und Tempelgesänge des Alten Testaments hineingedeutet werden[38]. Damit aber auch hier die Traditionsmythologie nicht fehle, haben schon die alexandrinischen Juden, dann in ihrem Gefolge die Kirchenväter des Glaubens gelebt, dass die heidnischen Philosophen und Poeten alles, was in Wirklichkeit ihren selbsterzeugten Eigenbesitz bildete, in uralter Zeit von Moses gelernt bezw. ihm entwendet und für sich annektiert hätten.

Der Unterschied zwischen palästinischer und alexandrinischer Auslegungsmethode ist gleichwohl nur ein relativer[39]. Schon beim Ursprung der letzteren, ja selbst bei der Entstehung der griechischen Bibelübersetzung[40] ist auch die erstere beteiligt gewesen, und noch in ihrer philonischen Gestalt weist die Allegoristik eine weitgehende Uebereinstimmung mit der Haggada auf[41], im Vergleiche mit welcher sie sich teilweise sogar strenger an den Wortlaut des Textes gehalten hat[42] Das Bewusstsein davon, dass etwas der Allegorie Analoges auch in Palästina vorkomme, verrät sich schon darin, dass Philo die allegorische Interpretationsmethode den Essäern[43]

---

[38] A. Harnack S. 213.

[39] Reuss, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, S. 577. Vollmer, Die alttestamentlichen Citate bei Paulus 1895, S. 68f., 73f. Ménégoz, La Théologie de l'épître aux Hébreux S. 116.

[40] Frankel, Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik 1851,

[41] Siegfried S. 165, 168. Harnack S. 109: „Die Auslegungsregeln der Haggada und die hermeneutischen Grundsätze der Stoiker waren schon früher in Alexandriea verbunden worden.“ Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III, S. 548f.

[42] Ritter, Philo und die Halacha 1879.

[43] Nach essäischen Grundsätzen verpflichtet der Buchstabe nur die

beilegt, wie andererseits Josephus den Pharisäern. Jene aber waren die Theosophen des einheimischen Judentums, und aus den anderen gingen die Schriftgelehrten und berufsmässigen Exegeten desselben hervor. Josephus selbst will sich grundsätzlich der Allegorese enthalten, kann aber doch nicht umhin, seinem Moses auch allegorische Künste zuzuerkennen (Arch. prooem. 4).

Philo, welcher die bewusst über die Erhebung des Wortsinnes hinausgehende Methode der Auslegung auf den höchsten Gipfel der Vollendung gebracht hat, hat auf die Auslegung, welche das Alte Testament im Neuen findet, wo möglich noch einen durchgreifenderen Einfluss geübt als die palästinische Hermeneutik[44]. Und zwar erinnert schon mancherlei in dem alttestamentlichen Beweisverfahren des Paulus an die alexandrinische, zuweilen auch speziell an die Methode Philos[45], sofern dieselbe von der Voraussetzung ausgeht, dass die Gesetzesvorschriften in der Regel allegorische Auslegung verlangen (σχεδὸν τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται). Zwar die Auslegung, die er I Kor 10 1—11 von der Geschichte des Wüstenvolkes giebt, trägt einen allgemein haggadischen Charakter. An die philonische Voraussetzung, dass das Gesetz nirgends von den unvernünftigen Wesen handle, sondern stets die vernunftbegabten im Auge habe, erinnert es, wenn Paulus, was Dtn. 15 4 vom dreschenden Ochsen gesagt ist, I Kor.

Menge, während der Gesetzgeber den verborgenen, durch allegorische Auslegung zu findenden Sinn durch die 70 Aeltesten auf die Vollkommenen überzuleiten wusste. Vgl. E. ZELLER, Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 1899, S. 202f.

[44] SIEGFRIED S. 303f.

[45] VOLLMER, S. 66f., 73f., 85f. Ueber die Allegorese des Paulus vgl. mein Lehrbuch der neutest. Theologie II, S. 33—37. Nach FEINE, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus 1899, S. 195 war die Exegese des Apostels „individuell bedingt, weil eine andere Persönlichkeit und ein anderer Lebensgang eine andere Erfahrung zur Folge gehabt haben würde, und zeitgeschichtlich bedingt, weil der Apostel sich des Inhalts seines christlichen Bewusstseins nicht anders bemächtigen konnte, als durch die Mittel, welche ihm die Bildung seiner Zeit an die Hand gab."

9 9 10 vielmehr als „um unseretwillen“ gesagt fasst. Denn μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; — so fragt Paulus wie nach Philo, De victimas offerentibus 1: οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων, aber im Widerspruch mit Mt. 10 29 = Luk. 21 6. Demgemäss müssten also auch Stellen, wie Dtn. 22 6 7 Lev. 22 27 28 Prov. 11 10 in freilich unmöglichster Weise umgedeutet werden. Die philonische Regel von der tieferen Bedeutung des Numerus, welcher zufolge das τέκνον Gen. 17 16 auf einen Abrahamiden, nicht aber auf Abrahams ganze Nachkommenschaft weist, wird auch Gal. 3 16 19 befolgt, wo der Singular ἐν σπέρματι Gen. 13 15 17 17 8 in analoger Weise gepresst wird, während doch Rm. 4 13 16—18 9 8 der „Same Abrahams“ alle Gläubigen aus Juden und aus Heiden umfasst, die kollektive Bedeutung des Singulars also zu ihrem Rechte gelangt. Lehrt Philo die Erzväter als Sinnbilder menschlicher Tugenden betrachten, so sind bei Paulus ihre Weiber allegorische Figuren, nämlich Gal. 4 22—25 Hagar als Typus des Volkes Israel, trotzdem dass dasselbe seine Abkunft von Sara herleitete. Diese aber ist die Mutter aller Gläubigen, wie Abraham der Vater derselben. Der Streit beider Frauen bedeutet das Verhältnis des alten und des neuen Bundesvolks. Nur eine solche Auslegungsweise, wie er sie auch II Kor. 3 7—18 (Decke des Moses als Symbol für die dem Volk verdeckte Vergänglichkeit der Gesetzesreligion), Gal. 3 10—17 (der Fluch, den das Gesetz über die Uebertreter verhängt, beweist, dass es gar nicht zum Segenspenden bestimmt war), Rm. 7 1—4 (Freiwerden des Weibes beim Tode des Ehemannes beweist die Abschaffung des Gesetzes für den mit Christus Gestorbenen), Eph. 5 32 (die 5 31 citierte Stelle Gen. 2 24 birgt ein μυστήριον μέγα weil εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν bezüglich), weiterhin auch in Stellen wie Rm. 4 9—12 10 6—8, I Kor. 11 8—10 übt, half dem Apostel das schwere Problem seines Lebens lösen. So konnte aus dem Alten Testament selbst gezeigt werden, dass die Verheissung, wiewohl Israel sie empfangen hatte, doch auf

die ganze Heidenwelt, so weit sie gläubig wurde, auszudehnen sei; nur so überhaupt konnte von der Voraussetzung der Unverbrüchlichkeit der Schrift die Abrogation des in ihr enthaltenen Gesetzes bewiesen und Paulus des Ertrags seiner eigensten Lebenserfahrung sicher und froh werden[46]. Die Lösung dieser Antinomie lag eben in der Unterscheidung des Buchstabens, in dessen Bann Israel gefangen lag, vom Geist, der seine Träger zur pneumatischen Schriftauslegung befähigt; ähnlich wie sich auch Philo bei seinen exegetischen Unternehmungen vom Geist belehrt wusste (vgl. πνευματικῶς Apk. 11 8). Unmöglich war bei einem in Tarsus Aufgewachsenen ein Anhauch alexandrinischen Geistes von vornherein nicht, und später hat Paulus mit Leuten Umgang gepflogen, wie dem Alexandriner Apollos. Ein Christ wie der zuletzt genannte muss den Hebräerbrief verfasst haben. In diesem Schriftstück kommen die philonischen Kanones der Schrifterklärung zur allseitigen Anwendung, sofern dasselbe den geschichtlichen Sinn da aufgiebt, wo er sich selbst zu widersprechen scheint (3 11 f. 4 8 f. 11 13 f.), dem Stillschweigen, welches die Schrift über gewisse Dinge beobachtet, eine tiefere Bedeutung beimisst (1 5 13 2 16 7 3 20), jedes Wort im ganzen Umfang seiner Bedeutung in Betracht zieht (8 8—13), die Namen endlich als χαρακτῆρες δυνάμεων behandelt, deren symbolischen Gehalt die Etymologie (7 1 2) darzuthun vermag[47]. Die kultischen Einrichtungen des Pentateuchs haben nur Bedeutung als vorausgeworfene Schatten des Zukünftigen, als Gleichnis, als unausgeführte Umrisszeichnung (παραβολή 9 9, ὑπόδειγμα καὶ σκιά 8 5, vgl. Kol. 1 17 σκιὰ τῶν μελλόντων). „Im Hebräerbrief feiert die alexandrinische Auslegung ihren Triumph, geistvoller

---

[46] Feine S. 194: „Die hier in Betracht kommende Form des Verfahrens, den eigenen, durch erleuchtete Erkenntnis gewonnenen Bewusstseinsinhalt durch Umdeutung, durch vermeintlich tieferes Verständnis in hochgehaltenen älteren Schriften und Ueberlieferungen nachzuweisen, ist ein in der Bildung der damaligen Zeit weitverbreitete."

[47] Siegfried S. 160, 323 f.

ist sie nie gehandhabt worden; was später folget, ist geringer"[48], eine Bemerkung, welche sofort auf den in jeder Beziehung an den Hebräerbrief sich anschliessenden Barnabasbrief Anwendung erleidet[49].

5. Das Problem der christlichen Auslegung.

So haben die Lehrer des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, indem sie ihrer Aufgabe, sich mit der Schriftautorität auseinanderzusetzen, zu genügen suchten, einfach den bereits gangbaren Weg der Typik und Allegorik beschritten. Nicht minder teilten sie mit der jüdischen Hermeneutik auch die Voraussetzung aller dieser Künste, d. h. die gänzliche Vernachlässigung jedwedes historischen und logischen Zusammenhanges, die vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber dem kontextmässigen Sinn einer Stelle. Um eine sittliche oder religiöse Wahrheit als solche zu legitimieren, genügt es, irgend ein abgerissenes Schriftwort, aus seinem organischen Zusammenhang herausgerissen, in eine lexikalisch oder sonstwie äusserlich bedingte Beziehung zu jener zu bringen. In Befolgung dieser „unhistorischen Lokalmethode"[50] unterschied sich das neue, das christliche Verfahren in nichts von dem bisherigen, dem jüdischen. Wie die heiligen Schriften der Juden allein oder doch fast allein das Palladium der neuen Religionsgenossenschaft blieben, so blieben auch die Mittel, ihren Sinn zu erheben, sie zu erklären und auszulegen, die herkömmlichen. Nur das Resultat veränderte sich. Dass beispielsweise der Gottesnamen in LXX (ὁ κύριος) den zur Rechten Gottes erhöhten Messias (Rm. 10 13), dass die alttestamentliche Frohbotschaft die neutestamentliche Reichspredigt (Rm. 10 15) bedeute: das sind bisher unerhörte Ergebnisse des Schriftstudiums. Indessen

---

[48] Merx S. 56.

[49] Vgl. Siegfried S. 330f.

[50] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 3. Aufl.; S. 95. Dogmengeschichte, 2. Aufl.; S. 18.

waren ja auch schon bei den Juden die Ergebnisse der palästinischen und die der alexandrinischen Auslegung weit genug unter sich auseinander gelaufen aus dem einfachen Grunde, weil die materielle Differenz der theologischen Systeme, davon die formale Thätigkeit der Auslegung geleitet war, im Hintergrunde stand. Denn eben auch dieses haben die in Rede stehenden hermeneutischen Unternehmungen unter sich gemein, dass sie weit auseinanderliegenden Urkunden einer langen religiösen Entwicklung ein nachgeborenes theologisches Lehrsystem eindeuten[51]. Aehnlich wie die Rabbinen ihr entwickeltes Satzungswesen, wie die alexandrinischen Lehrer ihre Metaphysik und Ethik, so trug jetzt die christliche Gemeinde ihre Messiaslehre direkt in das Alte Testament über. Nur unter der Voraussetzung ist dieses also zur Geltung gelangt, dass es, ein Urevangelium des Heils, seinem ganzen Inhalte nach unmittelbar, ja im Grunde ausschliesslich für die christliche Gemeinde geschrieben und von den Geheimnissen ihres Glaubensinhaltes erfüllt sei. „Was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben" (Rm. 15 4), „uns zur Warnung, auf welche das Ende der Welt gekommen ist" (I Kor. 10 11). Entsprechend der Forderung, dass das Ende der Wege Gottes schon im Anfang derselben angelegt, der Zweck in der Absicht schon gesetzt sein müsse, gewinnt alles, was irgend im Alten Testament zu lesen ist, insonderheit das die Anfänge der Heilsgeschichte Betreffende eine Abzweckung auf diejenige Generation, welche das Auftreten Jesu erlebt[52] und von ihm die Verheissung empfangen hat, auch seine Ankunft vom

---

[51] Windelband, Geschichte der Philosophie 1897, S. 174.

[52] Holsten, Das Evangelium des Paulus II, 1898, S. 19, 111. Feine S. 93: „Die Citate aus dem Alten Testament werden von ihm immer in direkte Beziehung zu seiner christlichen Gegenwart gesetzt. Die Heilsgeschichte hat für sich nicht selbständigen Wert, sondern ist ein Spiegel, in dem Typen der Gegenwart dem schauenden Auge gezeigt werden." S. 94: „In der Schrift wird die Gegenwart als längst von Gott voraus dargestellt nachgewiesen."

Himmel in messianischer Herrlichkeit und der damit verbundene Abschluss der ganzen derzeitigen Weltperiode, „dieses Aeons", zu erleben. Das Alte Testament war nicht mehr ein für die Juden, die es nicht verstanden, sondern für die Christen geschriebenes Buch, sofern nur diese in ihrem Glauben an die Messianität, Gottessohnschaft und doppelte Erscheinung Christi das organisierende Prinzip besassen, von welchem aus das gewaltige Chaos überlieferter Buchstaben und Wörter zu ordnen, in helle und verständliche Offenbarungsworte und Offenbarungsbegriffe umzusetzen war. Die tauglichen Instrumente zur Erledigung dieses Geschäftes bezog man aus Alexandria. Daher schliessen sich schon die ersten Lehrer der Kirche, zumal Justin und Theophilus, direkt an die allegorischen Regeln des Philo an. Die durch beide Namen bezeichneten Generationen sahen dem Alten Testament ein Neues als gleichwertig zur Seite treten. Mit diesem verfuhr man nunmehr genau so, wie die vorangegangenen Generationen mit dem Alten verfahren waren. Wie diese aus Gesetz und Propheten ihren Christus herausgelesen haben, so las die zur Kirche ausgereifte Christenheit aus Evangelien und Briefen der Apostel ihre eigenen Satzungen und Dogmen heraus, interpretierte die Kirche jetzt ihre eigentümliche Auffassung des Christentums in das Neue Testament hinein[53]. Und zwar ganz auf dem nicht mehr ungewöhnlichen Wege. Dass den alttestamentlichen neutestamentliche Schriften mit dem gleichen Anspruche auf kanonische Geltung an die Seite rückten, ist nur ein anderer Ausdruck für die Thatsache, dass auch auf die letzteren die Inspirationstheorie und eben damit auch die allegorische Auslegung Anwendung fand. „Eine Schrift kanonisieren hiess damals überhaupt nichts anderes, als sie zum Objekt derjenigen Exegese machen, welche darin alles, was die Kirchenlehre brauchte,

---

[53] Harnack I, S. 360. Heinrici, Theologische Encyklopädie S. 114: „Die alte Kirche benützt und erklärt die Schrift, um durch Schriftzeugnis ihre Ansprüche auf Katholizität und Orthodoxie zu begründen."

zu finden gestattete[54]." Indem man den historischen Sinn dieser Schriften grundsätzlich verdunkelte und das Gedächtnis an ihren ursprünglichen Zweck dem Untergang weihte, sicherte man ihnen selbst die gleiche Wertung von seiten der Kirche, welcher sich die alttestamentlichen Schriften im Bewusstsein der Synagoge erfreuten[55]. Propheten haben das Alte, Apostel das Neue Testament geschrieben; Apostel und Propheten zusammen aber machen die Kategorie der „Geistesträger", der inspirierten Gottesmänner aus, deren Korrelat der dogmatische Begriff des heiligen Geistes ist[56]. Damit zerfiel für die Auslegung jedes Interesse am Zusammenhang in den heiligen Texten; die letzteren bestehen vielmehr gerade aus so vielen selbständigen Orakeln, als sie Sätze oder Verse zählen. Daher auch von Anfang an dieselbe rein atomistische Benutzung der neutestamentlichen wie zuvor schon der alttestamentlichen Schriften. Das Christentum hatte eben vom Judentum einfach alle mit dem Supernaturalismus einer Buchreligion zusammenhängenden Vorteile wie Nachteile übernommen.

Wir können abschliessen. Die geschichtlichen Bedingungen, unter welchen die Kirche an die Lösung der Aufgabe herangetreten ist, brachten es unvermeidlich mit sich, dass diese Aufgabe zunächst verkehrt angeschrieben, das ganze Problem gleichsam mit unsicherem Schwerpunkt auf den Kopf gestellt angetroffen wurde. Warum dies der Fall war, und wie das Problem im Laufe der Zeiten allmählich umgedreht und in die natürliche Lage gebracht, eben damit aber der Lösung entgegengeführt worden ist: das und nichts anderes ist das Thema einer Geschichte der Auslegung. Die Kanonisierung

---

[54] Overbeck, Zur Geschichte des Kanons 1880, S. 39. A. Harnack, 3. Aufl. I, S. 343, 350; II, S. 74f. J. Kaftan, Zeitschr. für Theologie und Kirche 1893, S. 93: „Eine Schrift kanonisieren heisst sie dem freien Verständnis entziehen."

[55] Overbeck S. 49.

[56] A. Harnack I, S. 352.

des Alten wie des Neuen Testaments hat nämlich nicht bloss einen auf viele Jahrhunderte, um nicht zu sagen Jahrtausende wirkenden Schatten auf den ursprünglichen und geschichtlichen Sinn jener Schriften geworfen, sie hat andererseits dieselben Schriften auch wieder zum Gegenstande der Forschung in hervorragendem, ja einzigartigem Masse erhoben und die Bedingungen für ein tiefgehendes Studium derselben in immer grösserem Umfange geschaffen. Sie hat einen Prozess ins Leben gerufen, welcher nur mit der Aufhebung der ursprünglich treibenden Kraft, d. h. des Glaubens an ein übernatürliches Buch von mysteriösem, allegorische Erklärung verlangenden Inhalt, enden kann. Der erste Stoss gegen die ganze Voraussetzung, welcher auf die nüchterne Exegese der antiochenischen Väter zurückzuführen ist, blieb wirkungslos; der zweite, welchen das Dringen der Reformatoren auf den Wortsinn gab, brachte das althergebrachte System wenigstens ins Schwanken, wenn gleich die Prinzipwidrigkeit, womit von den beiden Korrelaten das eine, die allegorische Erklärung, verurteilt, das andere, die Inspirationslehre, festgehalten, ja gesteigert wurde, es zu keiner gesicherten Uebung des Geschäftes der Auslegung kommen liess. Der dritte Stoss kam von seiten der modernen Wissenschaft, die seit einem Jahrhundert unter dem Namen der „grammatisch-historischen Auslegung“ in die Theologie eingedrungen und wenigstens in allen ehrbaren Schichten derselben zur Durchführung gelangt ist. Abermals hat eine neue Tradition eine alte besiegt, aber diesmal ist jene bewusst und eingestandenermassen eben das, was die alte nur in günstigen Fällen, und dann unbewusst, war: eine Tradition des philologisch und geschichtlich geschulten Forschens, nicht aber des angeblichen, nur auf dem Wege einer Fiktion vorstellbar gemachten, unmittelbaren Wissens. So wie die indischen Veden heutzutage von den europäischen Orientalisten richtiger verstanden werden, als dies den indischen Kommentatoren gelungen war, welche im Besitze einer unmittel-

baren Kunde zu sein wähnten, als sie im 13. Jahrhundert unserer Zeitrechnung den Anfang zu einer gelehrten Behandlung der Religionsbücher machten, so ist auch der Inhalt der jüdischen und christlichen Religionsurkunden von solchen Forschern der Gegenwart, welche sich zu ihrem Inhalte ganz objektiv zu stellen vermochten, zu adäquaterem Verständnisse gebracht worden, als dies den Kirchenvätern und katholischen wie protestantischen Scholastikern möglich sein konnte, zumal da deren Hülfsmittel unvergleichlich geringere, ihr Urteil aber in den dogmatischen Voraussetzungen der Kirche befangen, durch den Zweck der Kirche gebunden war.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass die Geschichte der Auslegung zwar die nächste Fühlung immer zu wahren haben wird mit der fortschreitenden Entwicklung der Sprach- und Geschichtswissenschaften, da eben hierdurch das jeweils erreichte Mass des Wort- und Sachverständnisses bedingt erscheint. Aber auch keine spezifisch theologische Disziplin giebt es, in deren Geschichte sie nicht verflochten wäre, für deren Entwicklung sie nicht mit in Betracht käme. Und auch darüber hinaus muss noch denjenigen Einflüssen Rechnung getragen werden, durch welche schliesslich die Umbildung der antiken Weltanschauung in die moderne bedingt war, denn „die Geschichte der Auslegung hat neben der Berichterstattung über die technischen Methoden und ihre Mittel der Wort- und Sacherklärung auch die Ausgleichungsweisen darzustellen, durch die es dem Bewusstsein möglich wurde, die autoritativen Schriften sich in ihrer Gültigkeit zu bewahren“ [57]. Es entspringen nämlich aus den grossen Wandlungen des philosophischen wie des dogmatischen Prozesses für jedes Zeitalter neue und eigentümliche Schwierigkeiten, die der Assimilation

[57] Merx S. 39. Mit Recht bezeichnet es K. Sell in den „Preussischen Jahrbüchern“ XCVIII, S. 15f. als Aufgabe der Geschichte der Auslegung, „zu zeigen, dass die Etappen des Schriftverständnisses die Etappen der Entwicklung des christlichen Geistes sind“.

des Gedankengehaltes und darum auch dem Verständnisse desselben entgegenstehen. Bewältigt werden solche Schwierigkeiten in relativem Masse bald durch ein methodisch geübtes Abdingen am Gehalte der auszulegenden Schrift, bald durch möglichste Akkommodation des eigenen Bewusstseins an jenen. Vollständig gehoben können sie nur werden, wo das Interesse an der Assimilation und der Anwendung, als der sog. praktischen Auslegung angehörig, von demjenigen an der korrekten Reproduktion geschieden wird. Aber das hierzu erforderliche Mass von Objektivität stand selbst den Trägern der Tradition des Forschens früher nur selten, häufiger erst in den jüngsten Phasen des geschichtlichen Verlaufes der Auslegungskunst zu Gebote. Vorher war alles, was Auslegung heisst, in der Hauptsache Einlegung, und der Hergang, wie aus jener diese wurde, bildet den eigentlichen Inhalt dessen, was seit Richard Simon „Geschichte der Auslegung" heisst.

II. Miscellen.

Mythologische Studien im Gebiet des Baldermythus.

1. Verschiedene Symbolik mythischer Einzelzüge[1]. Der Mythus von der Beinverrenkung ist in drei verschiedenen Prägungen erhalten: I. im Merseburger Spruch; II. im schwäbischen Spruch vom Hirsche, siehe Jahrgang 2 dieser Ztschr. S. 262f.; III. in folgender Fassung aus einer Münchener Handschrift. cg 54. 14. Jahrhundert:

Der heilig christ selb gieng von mad von gruenem gras;
er trat auf einen stain,
da verrancht er sein pain.

do chom sich gangen genaedig mein heyligi fraw sant marey. si sprach:
'traut sun mein, vil lieber herre,
wie traurst du nu so ser?'

er sprach: 'durch not so muezz ich trauren, vil gnaedige fraw. ich gieng von mad von grunem gras,
ich trat auf eynen stayn,
da verrancht ich mein pain.'

sy sprach:
'amen, nu trit her naher paz,
des sol werden vil guet rat,
seit du mir daz gesagt hast.
[pluot] ce pluote,
pain ce pain,
glit gleym dich,
als dich der heiligi christ geleimt hat.' — mein heiligew fraw sant marey irem heiligen trawt chind
sein pain begraif,
ez im entslaif;
sy umbfiengs,
ez im zegieng.

---

[1] Vgl. Mannhardt, Götter d. deutsch. u. nord. Völker; Wislicenus, Die Symbolik von Sonne und Tag.

In allen drei Fassungen wird von einem mythischen Beinbruch und dessen Heilung erzählt. Aber die Darstellung verläuft verschieden, oder sagen wir, die Symbolik ist verschieden. Bei I widerfährt der Unfall dem Fohlen Balders; bei II seinem symbolischen Tier; bei III ihm selbst. Solche Verschiedenheit der Erzählung darf uns aber nicht fragen lassen: welche Fassung ist die richtige? Vielmehr ist jede Fassung ursprünglich. Die heidnische Symbolik suchte und gewann unmittelbar in dreifach eigenartiger Prägung den mythischen Ausdruck für eine Erscheinung im Herrschaftsgebiet der betreffenden Gottheit. Diese Wahrnehmung stellt uns meines Erachtens an die lebendige Quelle des Mythus überhaupt. Auch weist der Glaube an die Wirkung der Besprechung zurück auf den Glauben an den Mythus selbst. Solches mag jedoch nur für den einfachen Mythus gelten; denn sobald dieser einen grösseren Zusammenhang gewinnt, verfällt er der dichterischen Behandlung und verliert an Ernst der religiösen Wirkung. Das finden wir besonders im germanischen Mythus, dessen grössere Kompositionen gerne zum Humor, ja zur göttlichen Satire fortschreiten: man werfe nur einen Blick in die Edda. Der echte mythische Dichter steht zwar auf der Höhe des Geistes, welche der Würde der Götter gerecht wird; aber er erzeugt doch mehr dichterischen, als religiösen Eindruck. Kehren wir zu unseren Beispielen zurück: An die Erzählung des Merseburger Spruches lässt sich die Eligiussage, wie sie in den Märchen bei SIMROCK No. 31 und bei WOLF No. 17 erscheint, leicht anknüpfen. Sie erzählt von einer vor Wuotans [Christi] Eingreifen versuchten erfolglosen Hilfeleistung eines anderen Gottes — auch hier schon im humoristischen Stile — und wirft das richtige Licht auf das 'so he uuola conda' des Merseburger Spruches. Auf dieser Linie liegt auch ein Spruch bei BIRLINGER, Volkst. a. Schw. I S. 202, in welchem es heisst:

„Jetzt sprach Jesus zu St. Petrus: du sollt das kranke Vieh segnen. Petrus sprach zu Jesus: ich kanns nit,

du, Gott, bist der Mann,
der allen Segen sprechen kann
und helfen kann" — —

Eröffnet sich hier der Ausblick auf einen grösseren mythischen Zusammenhang, zu welchem die Erzählung des Merseburger Spruches gehört, so werden wir unwillkürlich auch für die Fassungen II und III nach einem solchen fragen. Jedenfalls würden sie sich nicht in den Zusammenhang fügen, der für I gilt. Hatten II und III je wieder ihren besonderen mythischen Hintergrund? Beim Hirsche dürfte vielleicht angenommen werden, dass die einfache Scene genügte; denn hier schimmert die Unmittelbarkeit mythischer Symbolik noch ganz überzeugend durch. Im Gegensatz dazu scheinen die nordischen Beispiele für den Mythus von der Beinverrenkung in Erstarrung und Abgestorbenheit zu liegen. Sie finden sich bei GRIMM, Mythologie S. 1030 (1181)f.; BUGGE, Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen S. 306; PFEIFFER, Germ. VIII 62f. Sie schliessen sich sämtlich an die Symbolik des Merseburger Spruches an mit dem Unterschied, dass der Reiter (Oden, Jesus, our lord) sein Pferd selbst heilt. „Odens Fohlen“ verrät die falsche Beziehung: das junge Tier fordert einen jungen Gott, wie es Odhin eben nicht war. Es handelt sich hier um eine von auswärts übernommene, dem mythischen Verständnis abgestorbene und im Verlauf falsch bezogene Göttererzählung in Form der Besegnung. Der Frage nach der wirklichen Heimat des Mythus, welche sicher in Deutschland zu suchen ist, schliesst sich die bestimmtere an: Weist die verschiedene Symbolik unserer Beispiele auf verschiedene Gegenden oder Stämme? Das ist schwer zu sagen. Ein Ueberblick über den vorhandenen Stoff an Balder- und Hirschmythen zeigt, dass die persönliche wie die tiersymbolische Fassung in buntem Wechsel durch die Gegenden Deutschlands zieht, beide fast immer in nächster Nachbarschaft vertreten. Eher ist wahrzunehmen, dass bestimmte Gegenden bestimmte Stoffe des Mythus, als dass sie eine spezielle Symbolik desselben bevorzugten.

Die dreifache Symbolik, welche am Zug der Beinverrenkung wahrzunehmen ist, erscheint auch in den anderen Zügen des Baldermythus. Verfolgen wir einen weiteren solchen, den der Q u e l l e n w e c k u n g. Das Recht, die Quellenweckungssagen auf Balder zu beziehen, giebt uns Saxo Grammaticus, welcher im

dritten Buche erzählt, wie Balder, um sein von Durst gequältes Heer durch Trinkwasser zu erquicken, eine Quelle geweckt habe. Saxos Darstellung gehört zu unserer Klasse III. Ihr steht eine holländische Sage am nächsten. Graf Arnold III. hatte stets Streit mit den Westfriesen. Bei dem Dorfe Winkel hatten sich einmal die Holländer gelagert und erwarteten den Feind. Sie litten alle grossen Durst, denn es gab hier nur Salzwasser. Da stach der Graf seine Lanze in den Boden, und sogleich sprudelte frisches, schönes Wasser hervor. Unserer Klasse I entspricht die friesische und die thüringische Bonifaciussage; Bonifacius ist einer der kirchlichen Vertreter Balders. Den Bonifaciusbrunnen zu Dockum in Friesland soll „het paard van den heiligen met zynen hoef geslagen hebben". Für Klasse II greife ich eine schlesische Sage heraus: Am Abhange der Brünnelheide in Schlesien fliesst eine klare Quelle. Einst jagte hier ein Waidmann einen Hirsch und schoss ihn an. Da schlug das Tier mit seinem Hufe die Erde, und augenblicklich quoll Wasser hervor. Davon heilte die Wunde, und der Hirsch sprang pfeilschnell über den Abhang davon. Auch am Zuge der Quellenweckung — die gegebenen Beispiele vertreten je einen ganzen Sagenkreis; Zaubersprüche sind mir in diesem Fall nicht bekannt — ist die Wahrnehmung zu machen, dass die dreifache symbolische Prägung durch ganz Deutschland verbreitet ist. Nach der Anschauung treten die Quellen „zu Tage"; wie der Tag entsteigen sie der Unterwelt; ihr Ursprung und besonders auch ihre Klarheit liessen sie dem lichten Tage verwandt erscheinen Auch tritt der Tag allabendlich in die Unterwelt ein; sein Einfluss auf diese hat für die alte Anschauung das Zutagetreten der Quellen bewirkt. Durch das Seitherige sollte eine Grundlage für die Untersuchung grösserer Mythenkomplexe oder Mythenkompositionen gewonnen werden. Ich gebe zuvor einige allgemeine Gesichtspunkte. JAKOB GRIMM sagt, Mythologie XI: „Den Mythus von Balder, einen der schönsten und geistigsten der Edda, hat uns günstigerweise auch noch eine abweichende jüngere Auffassung überliefert[1]; für die Fluktuation der

[1] Bei Saxo Grammaticus, Gesta Danorum.

Göttersage giebt es kein gelegeneres Beispiel" — „und keine dieser Erzählungen kann darauf Anspruch machen, uns einen vollständigen Bericht von seinem (des Gottes) Leben zu liefern". Vollständigkeit in diesem Sinne darf vom Mythus nicht erwartet werden und kann es überhaupt nicht geben; denn niemals können alle zu mythischer Ausprägung gelangten Züge desselben Mythenkreises in eine Komposition vereinigt werden. Dagegen finden sich unter der fast unendlichen Fülle verschieden geprägter Einzelzüge gewisse Reihen und Gruppen, welche eine Verknüpfung gestatten oder schon anbieten und ebenso gewisse Grenzscheiden, welche einer Komposition engere Bahnen weisen. Manchmal scheint es fast, als ob Trümmer eines älteren Ganzen mit Merkmalen früheren Gefüges vorlägen. Im allgemeinen ist anzunehmen, dass grössere Zusammenhänge schon von Anfang an eben nur unter der ordnenden und schöpferischen Hand des Dichters sich fügten. Für das Folgende halte ich fest 1. die Gleichung Balder: Hirsch und 2. die Zugehörigkeit der Quellenweckungssagen zum Baldermythus.

2. Kompositionen grösserer Mythen. (Oswalt.) Grössere Mythenkomplexe oder Mythenkompositionen sind uns in prächtiger Fülle in den mittelalterlichen Spielmannsgedichten erhalten. Zwar sind dies mehr oder weniger überarbeitete und umgestaltete Darstellungen; um so grösser aber ist der Reiz, sie immer wieder aufs neue zu untersuchen. Dem Mythus selbst stehen Oswalt und Ortnit noch am nächsten; König Rother, Salman und Morolf lassen ihn noch deutlich durchschimmern. Im Orendel sehe ich nur eine freie Romankomposition mit Einflechtung einiger mythischer Züge. Die Sigfrids-, Gudrun- und Helgesage, wie die jüdische Simsonsage, zeigen, welch starken Trieb der Mythus gerade des Licht- (und Sonnen-) gottes hatte, in Heldensage auszuwachsen.

Beschäftigen wir uns zunächst mit der Oswaltsage. Wie alle Spielmannsdichtungen, so dreht sich auch diese um eine Brautwerbung, die mit grossen Schwierigkeiten verknüpft ist, endlich zum glücklichen Ziele führt und doch tragisch ausgeht. An Oswalt hat die litterarkritische Untersuchung eine lohnende

Aufgabe[1]; denn es sind uns drei inhaltlich abweichende Bearbeitungen erhalten, wovon das grössere Gedicht allein in drei Handschriften und zwei von einander unabhängigen Prosabearbeitungen vertreten ist. In diesem grösseren Gedicht, herausgegeben nach der Schaffhausener Handschrift von ETTMÜLLER, Zürich 1835, fliesst die Erzählung am reichsten. Alle Darstellungen von Oswalts Leben sind ins Legendarische gezogen. Aber sowohl die Textgestalt im einzelnen, als die Vergleichung der verschiedenen Rezensionen geben hinreichende Anhaltspunkte für Zurechtstellung legendarischer Eingriffe und Ausscheidung kirchlicher Einschiebsel, so dass aus der sogenannten Oswalt-„legende“ ein Oswaltmärchen herausgeschält werden kann. Das Märchen aber steht dem älteren Mythus schon sehr nahe. Einen fehlschlagenden Versuch mythologischer Deutung hat ZINGERLE gemacht in dem Büchlein: Die Oswaltlegende und ihre Beziehung zur deutschen Mythologie, Stuttgart-München 1856. Doch hat er gegen die neueren Forscher, welche seine Arbeit beiseite stellen, noch Recht mit der Behauptung, dass die deutsche Legende von St. Oswalt zwar keinen geschichtlichen, aber grossen mythischen Wert habe. In der Deutung macht ZINGERLE den Fehler, sowohl Oswalt wegen des Raben, als seinen Gegner Gaudon wegen des Namens für Wuotan zu halten. Ein anderer Ausblick eröffnet sich uns mit Oswalts goldenem Hirsch und Quellenweckung. Ob zwar für Oswalt der Name Balders gestanden habe oder ein anderer Name dieses Gottes zu setzen sei, ist eine Frage[2]; jedenfalls ist hinter dem Namen Oswalt nichts weiteres zu suchen, als der Kirchenheilige, welcher die Stelle des älteren Gottes ersetzen musste. Dieser tritt in der Legende mit seinem symbolischen Tiere, dem Hirsch, auf. Freilich hat die legendarische Darstellung die rein mythische verwischt, indem sie beide Gestalten selbständig nebeneinanderstellt. Solches

[1] Um die Erforschung haben sich ZINGERLE, BARTSCH, EDZARDI und BERGER verdient gemacht.

[2] In König Rother's Namen scheint sich ein mythischer Beiname thatsächlich erhalten zu haben; GRIMM stellt ahd. Hruodtag, alts. Hrôddag zu Hruodo, Hrôdo, wie Baldag zu Balder. Vgl. nord. Svipdagr und bei uns Ostertag.

würde der echte Mythus nicht dulden; in ihm kann nur entweder der Gott oder das Tier stehen; treten beide in Eine Komposition ein, so giebt es mythisch keine andere Vermittlung, als die Verwandlung. Solche wäre für die Legende unerhört, während sie das Märchen geradezu liebt. Der reine Mythus giebt die Verwandlung teils unmittelbar, teils mit der Hilfsvorstellung des Tiergewandes, z. B. Schwanen-, Falkenhemd, Wolfsgürtel u. dgl. Hieher gehört offenbar auch der goldene Hirsch Oswalts, welcher dann im ursprünglichen Zusammenhang nicht neben Oswalt erwähnt war, wie es in der Legende der Fall ist. Sehen wir näher zu. Im Vergleich mit dem Raben, welcher redet und selbständig handelt, überhaupt eine scharfgeprägte Figur ist, zeigt der Hirsch gänzlichen Mangel an Individualität: er hat sich nur mit Gold bedecken und von den Heiden verfolgen zu lassen. Eine solche Figur würde in keinem Mythus zu treffen sein. Also sagen wir kurz: was dem Hirsche fehlt, das ist bei Oswalt selbst zu suchen; der Hirsch war ursprünglich kein vergoldetes Tier, sondern Oswalt legt das goldene Hirschgewand selbst an. Der Legendarius verrät sich selbst in den nicht überarbeiteten Worten des Heidenkönigs:

daz getiht gât von den goltsmiden her,
wan die sint aller künste vol
und habent den hirz inne gemachet hol.

Schon PRÖHLE hat den richtigen Zusammenhang geahnt, wenn er in den Unterharzischen Sagen S. 187 ff. St. Oswalts Leben wegen des goldbedeckten Hirsches zu dem Märchen vom lustigen Ferdinand stellt, bei MEIER, Deutsche Volksm. a. Schw. 54. Der lustige Ferdinand nämlich bestellt bei einem Goldschmied einen goldenen Hirsch so gross, wie ein rechter Hirsch, mit grossem, zackigem Geweih, innen aber hohl, dass ein Mann sich darin verbergen kann. Er kriecht in den Hirsch, den der König seiner Tochter schenkt, und gewinnt so diese zur Frau. Die unsichere Komposition in der Oswaltlegende zeigt sich an der abweichenden Erzählung der verschiedenen Texte. Am weitesten zurück greift die Berliner Prosa mit der Erwähnung des Hirsches, indem sie ihn schon an König Sebarts (Seebart, Sewart), Oswalts Vaters, Hofhaltung erzogen werden

lässt und fügt den merkwürdigen Zug bei: — kunig Sebart starb. sand Oswalt clagt da seinen vater gar sere und vast. und den hierss und den raben sach man in suben tagen kain speis nemen: davon gewan sand Oswalt solh lieb zu dem hiers und zu dem raben, das man ir pas muest pflegen, dann der pesten diener, dy er het an seinem taghof. Das längere Gedicht, aus welchem die Berliner Prosa, abgesehen von der ihr allein eigentümlichen Einleitung, nur umgearbeitet ist, erwähnt den Hirsch erst bei der Rüstung Oswalts:

> nû het er ûf sînem hove erzogen —
> einen hirz wol ahtzehen jâr —,
> der het sô vil schoenez gezinde,
> daz wundert daz hofgesinde.
> sie bereiten sich mit dem hirze dar,
> aber nieman nam des raben war.

Vom Hirsche ist dann erst wieder durch den Mund des beleidigten Raben die Rede:

> nû hât er einen hirz an mîne stat genomen,
> des ist er in grôze nôt komen.
> wil er niht senden den hirz sîn
> hin ze der edelen künigîn?

Erst nach langer Wartezeit vor der Burg des Heiden kommt Oswalt in einem Traum auf den Einfall, wozu er seinen Hirsch und seine Goldschmiede eigentlich habe. Hier zeigt sich die ungeschickte Hand des Legendarius deutlich. Oswalt sagt zu den Goldschmieden:

> mir habent gerâten die sinne mîn,
> wie ich solte gewinnen die künigîn.
> dâ von sô sît nû alle vrô
> und würket mir vier guldîn klâ;
> die wil ich mînem hirze mit snuoren sîdîn
> binden unden an die vüeze sîn —
> also sprach der vürste hôchgeborn —
> und machet mir zwei guldîn hirzhorn;
> machet mir diu schône mit vînem golt,
> wan mirs mîn hirz ûf sînem houbete tragen sol.
> noch wil ich iu mêre sagen:
> ein guldîn deckin muoz er haben,
> daz sie neben dem hirze ûf gê,
> sô nim ich in, sprach der vürste wert,

und vüere in an den burcgraben hin zuo,
daz tuon ich eines morgens alsô vruo.
so ist der künic ein êrerîcher man
und jaget mir den hirz herwidere dan.
er und alle sîne heiden mit ir hunden
werdens gên dem hirze komen.
vil lîhte belîbet diu porte unbehuot,
sô gewinne ich lîht die küniginne guot.

Diese Darstellung wäre besser mit der Botschaft der Königin verbunden worden; der Legendarius hat übersehen, dass diese schon durch den Raben hat melden lassen:

noch wil ich dir mêre sagen:
einen übergulten hirz muostu haben.

Hier verfährt das kürzere Gedicht folgerichtiger. Jungfrau Spange giebt dem schon ins Land gekommenen Oswalt den Rat, dass er Gott bitte

umb ein hirsch, das sal sein silberin
und fewir rot guldin;
der sal loffin al zu haut
durch meines vatern lant.
kan her den gehabin nicht
von seinen woren gotis phlicht,
so musz her von hinne gar unseuberlich
von hinne farin anc mich.

Nach Oswalts Gebet heisst es:

einen hirsch her do vor im sach
ap her aus dem paradise
und in alle der weise
und in alle dem geberde,
ap is ein heiliger engil were
von silbir und von gulde.
— —
obir berg und obir tal
lyff der hirsz obir al.
her lyf vil manche fart,
das der heide sein gewar wart.

Das längere Gedicht lässt dann den Hirsch über einen hohen Berg, darüber nie etwas Lebendes gekommen, zu Oswalts Heere entfliehen und den verfolgenden Heiden unverrichteter Dinge von der Jagd heimkehren: im Zusammenhang der Oswalt-

komposition mythisch richtig. Das kürzere Gedicht lässt den Hirsch erjagt und vom Heiden seiner Tochter zum Geschenk bestimmt werden: im mythischen Zusammenhang hier unrichtig, aber vergleiche denselben Zug richtig im Märchen vom lustigen Ferdinand. Diese Wahrnehmung legt nahe, dass die Dichter unseres Stoffes, abgesehen von der legendarischen Bearbeitung desselben, noch eine gewisse Freiheit in der Wahl von Einzelzügen hatten und aus verschiedenen an sich selbständigen Ueberlieferungen schöpfen konnten, und so scheint mir auch die Einleitung der Berliner Prosa vom Vater Oswalts, der den Hirsch und Raben besass, aus einer besonderen Ueberlieferung geflossen zu sein. Dieselbe Wahrnehmung werden wir auch im Folgenden machen.

Die Quellenweckung Oswalts erfolgt in der Legende nach der Schlacht gegen die Heiden, um diese und den gefangenen König in Quellwasser taufen zu können. Diese Stellung und das veränderte Motiv hat offenbar erst der Legendenmacher verschuldet. Wir haben an den früheren Beispielen von Balder und Graf Arnold gesehen, dass die Quelle vor der Schlacht geweckt wird, um das eigene Heer zu erquicken. Das Motiv des Trinkens aus der Quelle schimmert noch in den Worten durch, womit der König seinen Wunsch, nicht im Meere, sondern in Quellwasser getauft zu werden, begründet:

nû ist daz mere gar ein salz und ist ouch dar zuo gruntlôs.

Schon der überfüllte Vers zeigt den gewaltsamen Eingriff in den älteren Text: der erste Teil bildet gerade einen Vers und begründet nicht den Wunsch des Königs, sondern einen solchen nach Trinkwasser. Die Quellenweckung wird so geschildert:

sant Oswalt der reine heilant,
der ersach die steinin want. —
daz swert er an sîn hant gevie
und zôch ez ûz der scheide.
der helt des niht vermeit,
daz ort liez er nider;
alsô sagt uns daz buoch sider.
— —
daz swert im ûz der hende brach,
von gotes krefte daz geschach,

ze tal durch den herten stein;
gotes kraft dâ wol erschein.
von des swertes orte
sich diu steinwant enparte.
nû liez sich ein schol herdan,
daz sâhen beidiu, vrouwen unde man,
daz was sô grôz, als wir noch hoeren sagen,
tûsent wagene möhten ez niht hân getragen.
gotes kraft wol erschein und was sô grôz:
ûz der steinin want ein brunne vlôz;
der was wol zehen klâfter wît,
daz saget uns daz buoch sît,
und niun klâfter tief.

Das kürzere Gedicht kennt die Scene der Quellenweckung nicht. Es lässt die Schlacht nicht unterwegs auf einer Insel, sondern in England stattfinden, wo nachher die Heiden samt ihrem König und Jungfrau Spange getauft werden. Dagegen schildert die Prosa der Heiligenlegende die Quellenweckung folgendermassen: Do sprach kunig Gaudon: 'ich wil mich nit lassen tawffen, du machst dan ausz ainem herten stayn ain schons wasser gen, das ainem man pis an die knye gee.' Do hub der lieb herr sant Oswalt seine füsz auff in dem namen gotz vnd stiesz an ainen stain damit. Do flosz zuhant ain schones wasser herausz, das was als tief, das ez ainem man an sein knye gieng, vnd ausz dem wasser tawffet der lieb herr sant Oswalt seinen sweher, den kunig Gaudon —.

Diese Darstellung ist von besonderer Urwüchsigkeit und kommt den anderen Klassen von Symbolik, wonach das Pferd mit dem Hufe oder der Hirsch mit den Klauen auftritt, viel näher, als die vorher angeführte Darstellung. Für die Komposition der Stoffe lernen wir aus diesem Beispiel, dass das Schöpfen aus lebendig mythischer Ueberlieferung noch gleichzeitig neben der legendarischen Gestaltung herging.

Wir haben nun die Wahl, entweder anzunehmen, dass in die Oswaltlegende nur zwei Motive aus dem Baldermythus zufällig eingeflochten seien, oder, dass das Ganze, natürlich von legendarischen Eingriffen gesäubert, ursprünglicher Mythus oder Märchen war. Um letzteres zu behaupten, will ich noch weitere Züge behandeln.

Durch die ganze Oswaltlegende zieht sich der Gegensatz von Christen und Heiden. Dies ist hauptsächlich der Boden, auf welchem sich legendarische Einschübe breit machen. Oswalt soll

> in die heidenschaft kêren
> unde cristenlîchen glouben mêren.

Dieses Motiv entpuppt sich neben dem der Brautwerbung als sogenanntes zweites Motiv, ist also hineingetragen. Dem Legendarius bietet sich dabei die Gelegenheit, den Gott Machmet, die Kreuze der Kreuzfahrer, die Heidentaufe und ähnliches einzuflechten. Das kürzere Gedicht macht sogar den Raben zum christlichen Missionar, eine Geschmacklosigkeit, welche das grössere Gedicht vermeidet. Tragen solche Dinge ihren Ursprung deutlich genug zur Schau, so ist in manchen Punkten doch Vorsicht von Nöten, da mancher wichtige mythische Zug im christlichen Gewande mit versteckt ist. Der Gegensatz zwischen Christen und Heiden z. B. ist ein gelegener Ersatz für einen echt mythischen Gegensatz. Der Pilger, welcher Oswalt Bericht erstattet, verneint zunächst, dass in den 72 von ihm durchwanderten Ländern eine dem König ebenbürtige Jungfrau zu finden sei. Diese 72 Länder nennt das kürzere Gedicht richtig „alle lant, zwe und sebezig zungen“. Erst nachher redet er von einer jungen Königin

> enethalp des wilden meres vluot.

Das heisst: in der bekannten Welt ist keine Deinesgleichen; aber ausserhalb derselben. Der Vater der Jungfrau, der rîche künic Aaron (in der Heiligenprosa Gaudon) wird vorwiegend als der wilde, grimme, vermezzen heiden bezeichnet. Ich schliesse auf die Riesen und die Riesenwelt. Damit kommen wir auf den mythischen Gegensatz der Götter und Riesen. Dass der Heidenkönig ein alter Riese ist, bestätigen noch folgende Züge. Die Edda erzählt, wie gerade die Riesen nach dem Besitze der strahlenden Göttin trachten. Unser Gedicht zeigt einen solchen als Vater im Besitze einer Tochter, welche ihrem Wesen nach ganz anders ist, auch von ihrem Vater gerne fortkommen möchte. Es scheint aber, dass sie ursprünglich gar nicht Tochter, sondern Gefangene ist:

er hete si in ein kamer verspart.
ûf si gienc kein liehtschîn niht,
als uns daz buoch vergiht,
wan durch die gleserîn venster hin în
schein der tac ûf die küuigîn.
mit vier und zweinzic juncvrouwen guot
was si z allen zîten wol behuot.

Von ihrem Vater wird berichtet:

er hât einez in sîuem muote,
daz understande got der guote,
sterbe im sîn alte heidenîn,
er welle selber z einer vrouwen nemen die tohter sîn.

Im kürzeren Gedicht ist die Heidin schon tot und ihr Mann sieht sie als grosse Wölfin in der Hölle. In den Worten des Heiden:

und haete ich siben houbet êrlîche
alle ûf mînem houbete [halse?] stân,
als ich niwan einez hân,

sehe ich trotz letzterer Versicherung eine versteckte Andeutung der alten Vorstellung von mehrköpfigen Riesen, vgl. GRIMM, Mythologie I 436f. [494]. Ferner sieht der ankommende Rabe von der Burgzinne aus

— hunde und heidenische man,

was an die Hunde in Fiölswinnsmál erinnert.

Für alten Mythus spricht auch der in der Legende häufig durchbrechende Zug, dass die Personen einander meist schon kennen. Im grösseren Gedicht redet Oswalt den ankommenden Pilger sogleich beim Namen an. Der Pilger kennt den Raben Oswalts:

dem was umbe des raben vart wol kunt;

umgekehrt begrüsst auch ihn der Rabe sogleich:

den stolzen bilgrîn Wârmunt
enpfienc er an der selben stunt: —
'Wârmunt, edeler bilgerîn,
dû solt mir gotwilkomen sîn'.

Das Meerweib sagt vom Raben:

der himelische heilant
der hât in uns her gesant.

Am Hofe des Heidenkönigs sagt ein Hofschalk:

> des raben vart ist mir wol bekant,
> er ist gesant nâch der jungen künigîn.

Der Einsiedler auf der Steinwand im Meere, nach dem kürzeren Gedicht Meister Eise, der Fischer, sagt zum Raben:

> ich kenne dich reht wol,
> sît ich dir daz sagen sol:
> dîn leit tuo mir bekant,
> ich waen, dû dienist sant Oswalde in Engellant?
> nû hât mir geboten der himelische hêrre,
> ich sol dîn bîten umbe dînen hêrren.

Solches alles erklärt sich im Mythus besser, als in einer anderen Litteraturform.

Der Rabe ist in der Legende zwar Oswalts Eigentum; jedoch weisen einige Stellen darauf hin, dass er mehr dem Pilger, als Oswalt gehorcht. Die Legende hat hier ebenfalls ein zweites Motiv vonnöten. Der Pilger eröffnet Oswalt:

> daz der rabe ist redende worden,
> daz geloube mir, vürste hôchgeborn.

Oswalt will es nicht glauben, worauf Warmunt versichert:

> Oswalt, dir wirt ez noch wol kunt.
> milter künic sant Oswalt,
> nû sende nâch dem raben balt.
> sî niht redende worden der rabe dîn,
> sô slach mir abe daz houbet mîn
> und scheit mich von dem leben
> und sî dir vor got vergeben.

Es ist zunächst kaum verständlich, dass der Pilger wegen dieser Frage sein Haupt wettet. Aber das Reden des Raben muss in der Legende begründet werden, im Mythus ist es selbstverständlich. Die Prosa im Heiligenleben sagt unzweideutig: Darnach hiess im sant Oswalt den rappen pringen, do wolt er nicht zu im fliegen. do was dem kunig aber lait. do sprach der alt man: 'gehab dich wol, got schickt in schier her' vnd alspald flog der rapp fur den alten man auf den tisch — —. So liegt auch im Gedicht das echte Motiv noch vor:

> er hât von unserm hêrren daz gebot,
> daz geloube mir, hêrre, ân allen spot.
> — —

nû was der rabe vermezzen
und ûf einen hôhen turn gesezzen.
— —
dô sprach der bilgrîn Wârmunt,
dem was umbe des rapen vart wol kunt:
'hêrre, ir sult iuch wohl gehaben,
wan got gebiutet iuwerm raben'.
— —
der himmlische heilant
den raben schiere her abe sante,
daz er kam gevlogen balt
vür den milten künic sant Oswalt.

Der Pilger hat ursprünglich sein Haupt für den Gehorsam des Raben, nicht für sein Reden gewettet. Das längere Gedicht bringt später noch eine charakteristische Scene. Als Oswalt im Heidenland seinen Raben vermisst, sendet Gott einen Engel nach England, den Raben zu veranlassen, Oswalt nachzufliegen. Auch hier widersetzt sich der Rabe anfangs, wird aber endlich vom Engel überredet:

dô sprach der engel mêre:
'râbe, nû volge mîner lêre
unde swinc daz gevidere dîn
alse hôch, als driu sper mügen sîn.
— —
der engel den raben übergie,
daz er sîn gevidere ûz einander lie.
— —
daz er sich in die lüfte zôch
vollecliche zwelf sper hôch.
nû wolt er sich ze der erde hân gelân,
daz mohte nû der engel wol understân.'
der engel den raben des betwanc,
daz er daz gevidere noch hôher erswanc
und vlouc hin über daz wilde mer
und îlte hin ze sant Oswaldes her.

Das parallele Motiv mit dem Raben dürfte auf die Identität des Pilgers und des Engels hinweisen. Auch der Pilger, welcher im Schlussakt, den allein das längere Gedicht bietet, erscheint, um Oswalt auf die Probe zu stellen, und sich dann als den göttlichen Herrn selbst offenbart, scheint mir mit dem Pilger im Eingang mythisch eins zu sein. Diese Vermutung

lässt sich ebenfalls durch zwei ähnliche Scenen begründen. Im kürzeren Gedicht ehrt Oswalt den angekommenen Pilger, indem er ihn auf seinen eigenen Stuhl sitzen heisst und erwidert seinen darüber unwilligen Hofleuten,

durch got habe ich (es) getan.

Aehnlich sind am Schluss des längeren Gedichts die Hofleute darüber erbost, dass der Pilger immer mehr von dem Könige fordert. Auch hier nimmt Oswalt den Pilger in Schutz. Man vermag also noch in vier Scenen hinter verschiedenen Gestalten der Legende Eine mythische Persönlichkeit zu erkennen. Es ist der Gott, der in Hut und Mantel durch alle Länder wandert, dem der Rabe gehorcht, der Sieg verleiht und die Erschlagenen neu belebt, der Allwaltende, der auch dem schönsten Frühling schliesslich die Herrschaft nehmen muss: es ist Wuotan. Das längere Gedicht nennt ihn Wârmunt; ich vermute zur Erklärung dieser Namensform, dass der Legendarius sie mit Bewusstsein als Gegensatz zu dem eigentlichen Namen Trougemunt geschöpft habe; das kürzere Gedicht bietet Tragemunt.

Die Deutung des Raben ist durch diejenige des Pilgers gegeben. Nach der Edda besitzt Odhin die Raben Hugin und Munin (animus und mens). Diese Namen einer psychologischen Symbolik, welche schon an Allegorie streift, sind daraus abstrahiert, dass die Raben auf des Gottes Schultern sitzend ihm alles sagen, was sie sehen und hören. Diese Vorstellung beruht auf der anderen:

Hugin und Munin
fliegen jeden Tag
über die Welt hin.

Hier erst haben wir ihre eigentlich mythische Bedeutung: sie sind die Symbole von Tag und Nacht. Vgl. aus einem Taglied Wolframs:

Sîne klâwen
durh die wolken sint geslagen.
er stîget ûf mit grôzer kraft,
ich sih in grâwen
tägelîch als er wil tagen
den tac —.

Vgl. oben die Scene vom Engel und Oswalts Raben; auch den angelsächsischen Namen Däghrefn, GRIMM S. 620 [705]. Im Oswalt kommt nur dieser Rabe vor, dessen Gefieder mit Gold bedeckt ist. Der andere wäre der Nachtrabe, ein schwäbischer Kinderschrecken, welcher hier nicht in Betracht kommen kann.

Oswalts Braut heisst im kürzeren Gedicht Spange. Im längeren kommt der Name Paimg nur einmal vor; die Stuttgarter Prosabearbeitung lässt mit grosser Wahrscheinlichkeit Pauge lesen, aus welcher Form das Parig der Berliner Prosa und das Pay der Prosa im Heiligenleben auf dem Wege des Abschreibens entstanden sein mag. Spange deutet auf mündliche Ueberlieferung mit Festhalten des Sinnes gegen das veraltete mittelhochdeutsche Bouge. Das ist die Menglödh der Edda, die „schmuckfrohe“ Braut Svipdags.

Der Held unseres Stückes ist der Gott des zunehmenden Lichtes, dessen Herrschaft zeitlich begrenzt ist. Dieser Naturlauf macht Handlung und Charaktere durchsichtig. Oswalts Hochzeit dauert

von pfingesten unz ûf den sunnentac,

nach der Münchener Handschrift subintac; gemeint ist der Sonnenwendtag. Am Schluss der Hochzeit verliert Oswalt Land, Thron und Gemahl. Wie er den Pilger schliesslich ums Pilgergewand bittet und traurig über den Hof wegschreitet, das ist die echte Schlusstragik des alten Mythus. Er selbst hatte auf der Meerfahrt gelobt, er wolle für die göttliche Hilfeleistung alles geben, um was ihn irgendwer um Gottes Willen bitten werde:

und baete er mich umbe burge unde lant,
und baete er mich umbe daz houbet mîn,
zwâr daz gibich im durch den willen dîn.

Er erfüllt somit das Schicksal, dessen Runen er selbst geworfen hat.

Eine Besprechung der anderen Spielmannsgedichte sei für später in Aussicht genommen.

Dr. Friedr. Losch.

III. Litteratur.

L. Frobenius, Die Weltanschauung der Naturvölker. (Beiträge zur Volks- und Völkerkunde Bd. VI.) Mit 4 Abbildungen im Text und 3 Tafeln. Weimar, Emil Felber, 1898. XV u. 427 S. M. 9.—.

Unter „Weltanschauung" versteht FROBENIUS, wie er im Schlusskapitel (S. 387 f.) ausführt, etwa das, was die schwankende Terminologie der Ethnologen (S. 389) sonst etwa „Religion" oder „Mythologie" nennt; und da er im Vorwort räth, diesen Schlussabschnitt zuerst zu lesen, wird er wohl auch das Buch um seinetwillen geschrieben haben. Seltsam! sonst galt gerade „Weltanschauung" als der den höheren Kultur- und selbst Gesellschaftsstufen vorbehaltene Ausdruck, während „Religion" und gar „Mythologie" die breiteste Basis vorauszusetzen schien. Praktisch kommt noch das Bedenken hinzu, dass „Weltanschauung" ein kaum zu übersetzendes, spezifisch deutsches Wort ist, das ich z. B. eben erst wieder in dem Werk eines Franzosen über G. Keller so behandelt fand: „il s'assure d'une 'Weltanschauung', comme disent les Allemands" (BALDENSPERGER, Gottfried Keller, sa vie et ses oeuvres S. 118). Wichtiger indessen sind theoretische Bedenken. FROBENIUS klagt beweglich über die Zweideutigkeit von Ausdrücken wie „Religion" (S. 392). Leider nicht mit Unrecht; und doch hat vielleicht nur die Vieldeutigkeit von Ausdrücken wie „Fetischismus", „Mythus" u. s. w. das Entstehen einer vergleichenden Mythologie und Ethnologie ermöglicht. Ist wirklich heute schon der Zeitpunkt gekommen — der sicher einmal kommen muss —, wo wir statt derartiger gleichsam immer „mit Vorbehalt" gebrauchter Ausdrücke spezifisch charakterisierende anwenden dürfen? Wir sprechen von der „Religion" des alten Kelten oder der Basutoneger gewissermassen immer „salvo errore" und deshalb auch „ohne Risiko". Brauchen wir nun aber mit Vorbedacht den neuen Kunstausdruck „Weltanschauung", so übernehmen wir damit die Verantwortung dafür, dass die besprochenen Völker wirklich eine Anschauung

der Welt besitzen. Nun lautet aber gerade das interessanteste Ergebnis von FROBENIUS' Forschungen: „Eine primitive Schöpfungsmythe giebt es nicht“ (S. 358). Ich halte den Satz nicht für bewiesen, aber für sehr wahrscheinlich. Ich bin sogar in meiner Kritik von E. H. MEYER's Deutscher Volkskunde (Ztschr. d. Vereins f. Volksk. 1898 S. 98) noch weiter gegangen und habe auch für die Weltuntergangsmythen die Ursprünglichkeit angezweifelt; all diese Fragen entfernen sich so weit von der praktischen Verwendbarkeit, die fast ausnahmslos primitiven Legenden anhaftet, dass sie einen „gelehrten“ Beigeschmack haben. FROBENIUS hält die Weltuntergangsmythen für ursprünglich; dass sie älter sind als die Weltschöpfungsberichte, bin ich sehr geneigt zuzugeben. Ich erinnere an ein merkwürdiges Analogon: V. D. STEINEN bemerkt, dass die Zahl „zwei“ älter ist als „eins“: man braucht einen Ausdruck für die Stücke etwa eines zerbrochenen Stocks, nicht für seine Integrität, und setzt die Zahl mit der Existenz als gegeben voraus, ohne sie erst zu betonen. „Ein Stück“ wird erst im Gegensatz zu „zwei Stücken“ gesagt; so mag wohl auch die zerbrochene Welt eher als die zur Ganzheit aufsteigende interessiert haben. Nun aber, wie das auch sei: darf man von „Weltanschauung“ sprechen, so lange noch der Begriff der Entstehung fehlt? Würde also FROBENIUS' eigener Nachweis nicht eine primitive Weltanschauung voraussetzen, die eben noch gar nicht so heissen dürfte?

Die Frage führt, wie man sieht, gleich in medias res. „Weltanschauung“ sparte man sonst für die Perioden auf, in denen die Sammlung von „Kinderantworten auf Greisenfragen“ fast schon einen philosophischen Charakter annahm. Nun tritt aber FROBENIUS wiederholt mit der Auffassung hervor, die „niedere Mythologie“ sei verdorbene höhere (vgl. über beider Verhältnis S. 36, 50, 164, 220, bes. S. 293). Das klingt zunächst etwas Kanne-Creuzerisch: wie eine Rückkehr zu dem Dogma von der nur noch in Ruinen vorhandenen geheimnisvollen Urweisheit der Vorzeiten. Es ist aber ein höchst fruchtbarer Gesichtspunkt, ob er nun in allen Fällen bei FROBENIUS zutrifft oder nicht. Wir sehen in allem „Aberglauben“ höhere Mythologie zur niederen entarten; am grellsten in Ausschreitungen der Reliquienverehrung. Viel zu gern setzen wir das Niedere allemal als das Frühere an. Aber freilich — FROBENIUS thut das selbst, wenn er die höchst problematische Hypothese

von der festen Reihenfolge in der Verehrung der Himmelskörper übernimmt (S. 369), die für mich fast etwas Gnostisches hat: die gewaltsame Genealogisierung der neben einander liegenden Naturgottheiten erinnert an die Götterdynastien jener philosophischen Ketzer.

Zweimal schon trafen wir bei dem sehr energisch vorschreitenden Verfechter der „ethnologisch-analytischen Methode" eine Umkehrung herrschender Anschauungen: Weltanschauung primitiver als Religion; höhere Mythologie vielfach älter als niedere. Mit dieser kühnen, zuweilen an Paradoxie grenzenden Neuerungslust stimmt auch das Hauptresultat seiner Forschungen. Indem er einige Hauptmythen bei den Naturvölkern in Oceanien, Amerika und Australien, Afrika untersucht (Teil I: Die Vogel- und Fanani-Mythe; Teil II: Die Sonnenmythen der östlichen Provinzen nebst westlichen Analogien; Teil III: Die Kosmogonie, Götter- und Sonnenmythen in den westlichen Provinzen mit östlichen Analogien), kommt er zu einigen allgemeineren Annahmen über die Entwickelung der primitiven Weltanschauung (S. 394f.). Das sog. „Gesetz vom Wandel der Beweggründe" (S. 398) und dasjenige von der „Einschaltung" (S. 400; ich würde lieber „Einverleibung" sagen) werden weniger Aufsehen erregen als das „von der Umkehrung" (S. 396). Denn es ist schon vielfach beobachtet, dass die Ursache einer Erscheinung vergessen wird und nun eine neue Aetiologie entsteht; z. B. bei der Umdeutung von Symbolen; oder dass fremde Elemente mitverarbeitet werden, z. B. beim Kultus. Aber neu mindestens in der Ausdehnung, die Frobenius ihr giebt, ist die „Umkehrung" (vgl. S. 18, 27, 32, 39, 64, 165, 199, 200, 204, 339, 369, 376). Ein Mythus wird symmetrisch auf sein Gegenthema übertragen; z. B. die Seelen, die der Sonne folgen, indem sie nach dem Tode auf der Sonnenbahn (S. 134f., 255) von der Horizontgrenze (S. 197, 236, 358) zum Zenith aufsteigen, kommen nachher umgekehrt auf dem gleichen Wege zur Erde. Oder ein Tier, das ursprünglich, wie die Finsterniss die Sonne, Menschen verzehrte, wird umgekehrt nun selbst verzehrt. — Auch dies ist ein höchst beachtenswerter Gesichtspunkt. Freilich hat der Verf. seine blendende Hypothese allzu unbedingt vorgetragen. Es ist doch auch zu bedenken, dass oft genug ein nachträgliches Parallelisieren die jüngere Mythe der älteren angeglichen haben kann, ohne dass deshalb die jüngere von An-

fang an der älteren nachgebildet zu sein braucht. Ferner: Untergang und Entstehung berühren sich überall. Das „Auffangen der restierenden Lebenskraft" (S. 78) aus der „Verwesungssauce" (S. 52, 58), wie Verf. sich nicht eben geschmackvoll, aber anschaulich ausdrückt, wird als ein Ueberleiten des Lebens empfinden: Tod wird Leben. „Alles nur ein Uebergang." Diese Vorstellung wird oft genug eine gleichzeitige Entstehung solcher Pendantmythen gezeitigt haben, von denen FROBENIUS nun eine als Umkehrung der anderen auffasst. Bei der Unbeholfenheit primitiver Mythologen ist oft genug schwer zu entscheiden, wo „Zerrform" (S. 322), wo Urform vorliegt. Ich habe lange die altnordische Erzählung von Kwasi für ganz jung gehalten; allerlei Erwägungen haben mich seit einiger Zeit zu der Vorstellung geführt, dass sie in „gelehrter" Verbildung vielleicht uraltes Material bewahrt.

Ueberhaupt sind Hypothesen, wie FROBENIUS sie vorträgt — dass er dazu neigt, überall bewiesene Thatsachen zu sehen, ist bei seinem Eifer begreiflich —, für alle Mythologien beachtenswert. Dazu kommen für den Germanisten noch merkwürdige Anklänge in dem verarbeiteten Material, so in der Mythe von Quat (S. 106) an den Anfang der uralten eddischen Völundarkvidha. Häufiger sind freilich Aehnlichkeiten mit dem orientalischen Mythengebiet: die „Jonasmythen" (S. 187, 193f.), die Babelthurmmythen (S. 323), auch die Phaetonlegende (S. 107) gehören hierher. An das Buch Hiob erinnert es, wenn die Untergötter regelmässig dem Obergott Bericht erstatten müssen (S. 318) u. dgl. m. Die Schnur, die den Brahmanen kennzeichnet, spielt auf weiten Gebieten eine merkwürdige Rolle (S. 341f., und wird, wie das Pallium der heiligen Erzbischöfe, zum selbstthätigen Amulett (S. 336; freilich geht FROBENIUS in der Verwertung auch der Knotenschrift S. 345 für den Zusammenhang der „Götterstricke" und „Seelenbinden" wohl zu weit). Und so führt das gerade durch eine gewisse Einseitigkeit lebhaft anregende Buch wieder zu dem alten Ausruf unseres Altmeisters Goethe:

Hier dacht ich lauter Unbekannte
Und finde leider Nahverwandte;
Es ist ein altes Buch zu blättern:
Vom Harz bis Hellas immer Vettern.

Berlin. Richard M. Meyer.

